mir auf Ansuchen die Pfarrei Seubersdorf, Dekanats Mkt.-Erlbach, verliehen. Im Herbste des J. 1893 verheiratete ich mich mit Julie Sperl, Tochter des k. Pfarrers G. Sperl in Weiboldshausen. Im J. 1896 erhielt ich die zweite Pfarrstelle zu Wassertrüdingen. Am 28. Februar 1898 wurde ich zum Doktor der Philosophie bei der philosophischen Fakultät in Erlangen promoviert.

MISCELLANEA B 505 17

Aeneas von Gaza als Philosoph.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Facultät

der

kgl. bayer. Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Georg Schalkhausser
aus Nürnberg.

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Februar 1898.

ACCADEMIA R. DELLE SCIENZE DI TORINO

ERLANGEN.
K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn).
1898.

Inhalt.

Seite

Verzeichnis der benützten Literatur mit Angabe der Abkürzungen V
Einleitung 1

Erstes Kapitel.

Die philosophischen Anschauungen des Äneas 12
I. Von der Seele des Menschen 13
A. Polemik gegen die Lehre von der Präexistenz und Wanderung der Seele 13
B. Auflösung der aus der Leugnung der Präexistenztheorie sich ergebenden Schwierigkeiten 22
1. Die Verschiedenheit in den Geschicken der Menschen 22
2. Woher Gott die vielen Seelen nimmt, welche in dieses Leben kommen 41
3. Zu welcher Zeit Gott die Seelen schafft 43
4. Die Unsterblichkeit der Seele 45
5. Die Zahl der menschlichen Seelen 46
II. Vom Kosmos 49
A Die Entstehung des Kosmos 49
B. Die Auflösung und Erneuerung des Kosmos 53
III. Von der Auferweckung des Leibes 59
A. Mit welchem Leibe wird der Mensch wieder aufleben? 59
B Wie ist eine Wiederauferstehung des irdischen Leibes möglich? 62
1. Die Auflösung und Wiederherstellung des Leibes . 62
2. Wie jede Seele ihren eigenen Leib wieder erhält . 64
3. Die Umwandlung, welche mit dem Stoffe des Leibes vor sich geht 67
4. Warum nur der Leib des Menschen und nicht auch der des Tieres zur Unsterblichkeit gelangt . . . 69
5. Die Wunder, auf die sich Äneas zu Gunsten der Auferstehungslehre beruft 71

Seite

Zweites Kapitel.

Die philosophische Stellung des Äneas im allgemeinen, insbesondere sein Verhältnis zum Christentume und zum Neuplatonismus 74

Drittes Kapitel.

Die schriftstellerische Form, in welcher Äneas seine Ansichten darlegt 95

Verzeichnis

der benützten Literatur mit Angabe der Abkürzungen.

Ausgaben:

B = *AINEIAΣ KAI ZAXAPIAΣ.* Aeneas Gazaeus . . . ad codices recensuit . . . . Boissonade. Parisiis 1836.

Dieser Ausgabe sind beigefügt:

1. W = Wernsdorfii disputatio de Aeneae Gazaei editione adornanda [1816].
2. Notae in Aeneam Gazaeum . . . .
3. Aeneae . . . . Theophrastus. Genuae 1645. [Lateinische Übersetzung des „Theophrast" von Ambrosius Camaldulensis].

M = Patrologiae cursus completus . . . . . Series graeca, accur. Migne t. 85. Parisiis 1864.

H = Epistolographi graeci rec. . . . . Hercher. Parisiis 1873.

Monographien:

W = Wernsdorfii disputatio cf. B 1.

S = Seitz, Die Schule von Gaza. Eine literargeschichtliche Untersuchung. Heidelberg 1892. [Inaug.-Diss.].

Ru = *Ῥοῦσσος, Τρεῖς Γαζαῖοι. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας τῶν Γαζαίων.* Konstantinopel 1893. [Inaug.-Diss.].

Hand- und Lehrbücher:

R = Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. II. Teil. Hamburg 1841.

Sta = Stark, Gaza und die philistäische Küste. Jena 1852.

Hu = Huber, die Philosophie der Kirchenväter. München 1859.

Ue = Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. II. Teil. 3. Aufl. Berlin 1868.

A = Alzog, Handbuch der Patrologie. 3. Aufl. Freiburg i. B. 1876.

N = Nicolai, Griechische Literaturgeschichte. III. Band. Magdeburg 1878.

PRE = Realencyklopädie für die prot. Theologie und Kirche. 2 Aufl. Leipzig 1880.
Desgleichen I. Band. 3. Aufl. Leipzig 1896.

WW = Wetzer und Welte, Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie. I. Band. 2. Aufl. Freiburg i. B. 1882.

Nir = Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik. III. Band. Mainz 1885.

Z = Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften. II. Band 3. Aufl. Nördlingen 1889.

Ch = Christ, Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians. 2. Aufl. München 1890.

Stö = Stöckl, Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 1891.

K = Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte. I. Band. 12. Aufl. Leipzig 1892.

Ba = Bardenhewer, Patrologie. Freiburg i. B. 1894.

E = Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. I. Band. 4. Aufl. Berlin 1896.

Zeitschriften:

Bernh = Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1837. II. Band, p. 542—550. [Bernhardy's Anzeige der Äneasausgabe des Boissonade].

Cr = Heidelberger Jahrbücher der Litteratur 1838, p. 241—263. [Creuzer's Anzeige der Äneasausgabe des Boissonade u. s. w.].

Drä = Wochenschrift für klassische Philologie. 1892. Nr. 25, p. 689—693. [Rezension der Abhandlung von Seitz: „Die Schule von Gaza“ durch Dräscke].

Wey = Berliner philologische Wochenschrift. 1892. Nr. 41, p. 1293 sq. [Rezension der Abhandlung von Seitz durch Weyman].

Einleitung.

Sprachliche Bedeutung und Begriff der relocatio tacita.

§ 1.

Unter „relocatio“ versteht man die Verlängerung einer Miethe oder Pacht; dieselbe kann nicht nur ausdrücklich vereinbart, sondern auch stillschweigend abgeschlossen werden. Im letzteren Falle spricht man von „relocatio tacita“. Dieser Ausdruck ist erst im gemeinen Rechte aufgekommen, während das Institut selbst sich bereits im alten römischen Rechte findet. Die Römer gebrauchten relocare und relocatio für den Fall, dass der locator etwas, das er schon einmal vermiethet oder verpachtet hatte, aus besonderen Gründen anderweitig — also nicht wieder an den ersten conductor — vermiethete oder verpachtete[1]; so heisst es in l. 51 pr. D. 19, 2: Ea lege fundum locavi, ut, si non ex lege coleretur, relocare eum mihi liceret, und in l. 13 § 10 D. h. t.: Si lege operis locandi comprehensum esset, ut, si ad diem effectum non esset, relocare id liceret, non ante relocari id potest, quam dies efficiendi praeterisset.

1) Vergl. auch Dirksen, Manuale lat. f. j. c. R. s. v. „relocare“ = locationem cum alio contrahere (abjecto conductore praesente).

Für die Verlängerung des alten Vertragsverhältnisses zwischen den alten Kontrahenten wendet das römische Recht die Bezeichnungen an: reconducere, eandem locationem renovare, locationem redintegrare und ex integro locare [1]).

Die relocatio tacita ist ihrem Wesen nach unbestritten ein Miethvertrag; also muss sie auch den Erfordernissen eines solchen entsprechen.

Zu ihrem Begriffe ist es unerlässlich, dass die Fortsetzung der Verpachtung beziehungsweise Vermiethung unter denselben Personen, über dieselbe Sache und unmittelbar nach Beendigung des alten Vertrages geschieht. Ferner muss auf Seiten des Pächters beziehungsweise Miethers die Absicht bestehen, den Vertrag zu verlängern, auf Seiten des Verpächters beziehungsweise Vermiethers die Absicht, die Verlängerung des Vertrages zuzulassen. Denn es kann vorkommen, dass der Miether durch zufällige Umstände, zum Beispiel Krankheit, gezwungen wird, weiter zu wohnen, ohne dass er selbst im Geringsten die Absicht der Verlängerung des Kontraktes hat, und ebenso, dass andererseits der Vermiether, obwohl er Kenntniss von der Fortsetzung des Gebrauches der vermietheten Sache seitens des Miethers erhält, seine Rechte nicht durch Widerspruch oder auf andere Weise geltend zu machen im Stande ist, weil ihn besondere Umstände daran hindern, — dass auch er also seinerseits nicht die mindeste Absicht hat, die Verlängerung des Vertragsverhältnisses zuzulassen. In solchen Fällen kann von einer relocatio tacita keine Rede sein.

1) l. 13 § 11, l. 14 D. h. t.; l. 16 Cod. de locato et conducto 4, 65.

Ganz allgemein erklären wir den Begriff der relocatio tacita folgendermassen: Relocatio tacita ist die sich unmittelbar an einen beendigten Pacht- oder Miethvertrag anschliessende Fortsetzung desselben seitens des gleichen Pächters beziehungsweise Miethers mit der ihm innewohnenden Absicht der Verlängerung des alten Vertragsverhältnisses, unter der Zustimmung des Verpächters beziehungsweise Vermiethers in der entsprechenden Absicht, die Verlängerung des Vertrages zuzulassen.

Nun sind aber die Voraussetzungen — insbesondere die Art und Weise der Zustimmungserklärung zur Fortsetzung des Vertragsverhältnisses seitens des Verpächters oder Vermiethers — ebenso wie die Wirkungen der relocatio tacita, je nach den verschiedenen Rechtsgebieten, verschieden normiert worden. Hauptsächlich kommen hier in Betracht das gemeine Recht und das Allgemeine Landrecht für die preussischen Staaten, dem sich als Zukunftsrecht das bürgerliche Gesetzbuch für das Deutsche Reich hinzugesellt.

Wir werden also, um die in den genannten Rechtsgebieten geltenden Bestimmungen über die relocatio tacita würdigen zu können, diese verschiedenen Rechtsgebiete einzeln durchgehen müssen, und zwar im ersten Haupttheile die Vorschriften des gemeinen Rechtes, im zweiten Haupttheile die des Allgemeinen Landrechtes behandeln, denen sich im Anhange der Arbeit eine kurze Besprechung der einschlägigen Bestimmungen des bürgerlichen Gesetzbuches anschliessen soll. In jedem der Haupttheile werden wir zunächst die Voraussetzungen und dann die Wirkungen der relocatio tacita zu betrachten haben.

Erster Haupttheil.

Die relocatio tacita nach gemeinem Rechte.

Erster Abschnitt.

Die Voraussetzungen der relocatio tacita.

I. Im Allgemeinen.

1. Beendigung des alten Vertragsverhältnisses:

a) durch Ablauf der Kontraktszeit.

§ 2.

Die einzigen Stellen des Corpus juris Justinians, welche von der relocatio tacita handeln, sind l. 13 § 11 und l. 14 D. locati conducti 19, 2 und l. 16 Cod. de locato et conducto 4, 65. Sie lauten im vollen Umfange:

l. 13 § 11 D. h. t. Ulpianus libro trigesimo secundo ad edictum: Qui impleto tempore conductionis remansit in conductione, non solum reconduxisse videbitur, sed etiam pignora videntur durare obligata. sed hoc ita verum est, si non alius pro eo in priore conductione res obligaverat: hujus enim novus consensus erit necessarius. eadem causa erit et si reipublicae praedia locata fuerint. quod autem diximus taciturnitate utriusque partis colonum reconduxisse videri, ita accipiendum est, ut in ipso anno, quo tacuerunt, videantur eandem locationem renovasse, non etiam in sequentibus annis, etsi lustrum forte ab initio fuerat conductioni praestitutum. sed et si secundo quoque anno post finitum lustrum nihil fuerit contrarium actum, eandem videri locationem in illo anno permansisse: hoc enim ipso, quo tacuerunt, consensisse videntur. et hoc deinceps in

unoquoque anno observandum est. in urbanis autem praediis alio jure utimur, ut, prout quisque habitaverit, ita et obligetur, nisi in scriptis certum tempus conductioni comprehensum est.

l. 14 D. h. t. Idem libro septuagesimo primo ad edictum: Qui ad certum tempus conducit, finito quoque tempore colonus est: intelligitur enim dominus, cum patitur colonum in fundo esse, ex integro locare, et hujusmodi contractus neque verba neque scripturam utique desiderant, sed nudo consensu convalescunt: et ideo si interim dominus furere coeperit vel decesserit, fieri non posse Marcellus ait, ut locatio redintegretur, et est hoc verum.

l. 16 Cod. h. t. Legem quidem conductionis servari oportet nec pensionum nomine amplius quam convenit reposci. sin autem tempus, in quo locatus fundus erat, sit exactum et in eadem locatione conductor permanserit, tacito consensu eandem locationem una cum vinculo pignoris renovare videntur.

Als erstes Erforderniss der Möglichkeit der relocatio tacita wird hier also aufgestellt, dass der ursprüngliche Vertrag auf bestimmte Zeit geschlossen, und diese Zeit abgelaufen sein muss. Am Deutlichsten sprechen dies aus die l. 16 Cod. h. t. „sin autem tempus, in quo fundus fuerat locatus, sit exactum“, und die l. 14 D. h. t. „qui ad certum tempus conducit“, während l. 13 § 11 D. h. t. nur von dem „impletum tempus conductionis“ spricht. Die beiden ersten Stellen beziehen sich nur auf Grundstücke, wie aus der dort gebrauchten Bezeichnung „fundus“ hervorgeht, die l. 14 D. h. t. sogar nur auf ländliche Grundstücke, praedia rustica, denn speziell bei diesen wird der conductor

als colonus[1]) bezeichnet; l. 16 Cod. h. t. nennt nur einen fundus, also überhaupt ein Grundstück, als Gegenstand des Vertrages. L. 13 § 11 D. h. t. dagegen spricht ganz allgemein von conductio.

Allerdings will eine neuere Ansicht, die namentlich durch Behn[2]) vertreten wird, auch diese Stelle nur auf praedia rustica beziehen. Behn[3]) giebt zwar zu, dass die Worte „reconduxisse videbitur“ im Anfange des citierten § 11 die Zulässigkeit der relocatio tacita ganz allgemein hinstellen zu wollen schienen. Jedoch schon in den Worten Ulpians „eadem causa erit et si reipublicae praedia locata fuerint“ erblickt er einen Beweis dafür, dass die Anfangsworte sich ebenfalls auf praedia rustica bezögen, und eine ganz besondere Bestätigung seiner Ansicht findet er noch in der Fassung dieses Satzes, in den Worten quod autem diximus. „Durch dieselben zeigt Ulpian, dass er bei dem Niederschreiben der Regel qui impleto u. s. w. nicht nur lediglich an praedia rustica gedacht hat, sondern auch, dass er gleichsam der Meinung ist, er habe diese seine Sinnesbeschränkung auch deutlich ausgedrückt.“

Diese Auffassung ist nicht zu billigen. Denn in dem ersten Satze des § 11 liegt der Nachdruck offenbar — was übrigens auch Behn zugiebt — auf der Bestimmung über die Pfänder, während die Zulässigkeit der relocatio tacita überhaupt, ohne Beschränkung auf einzelne Arten der locatio conductio, als etwas allgemein Bekanntes, ganz Selbstverständliches behandelt wird: „non solum reconduxisse videbitur, sed etiam ....“

1) Vergl. Dernburg, Pandekten Bd. 2 § 111 Anm. 2.

2) Behn, „Zur Interpretation der l. 13 § 11 i. f. D. loc. 19, 2“ im Archiv für civilistische Praxis Bd. 68 Nr. 4 S. 52—71.

3) a. a. O. S. 60.

schreibt Ulpian. Nur auf die pfandrechtlichen Wirkungen der relocatio tacita bezieht sich dem Zusammenhange nach auch der Satz „eadem causa erit, et si reipublicae praedia locata fuerint.“ Weshalb Ulpian es besonders hervorhebt, dass auch bei diesen das Pfandrecht bestehen bleibt, ist nicht gesagt und auch aus dem Zusammenhange nicht ersichtlich. Dass diese „praedia reipublicae“ praedia rustica sind, ist sehr wahrscheinlich; immerhin lässt sich aber daraus noch nicht der Rückschluss machen, dass Ulpian zu Anfang des citierten Paragraphen nur praedia rustica im Sinne gehabt habe. Auch darin, dass Ulpian den folgenden Satz, in welchem allerdings nur von praedia rustica die Rede ist, mit den Worten „quod autem diximus“ einleitet, ist kein Beweis für Behns Behauptung zu erblicken. Jetzt will Ulpian vielmehr eine andere Seite der relocatio tacita, ihre zeitliche Dauer, betrachten, nicht mehr ihre pfandrechtlichen Wirkungen. Deshalb greift er auf das schon Gesagte zurück, dass die relocatio tacita überhaupt zulässig sei, und geht nun zu einer näheren Untersuchung ihrer zeitlichen Dauer, und zwar zunächst bei den praedia rustica, über.

Es lässt sich also aus dem Zusammenhange der Stelle kein zwingender Grund herleiten, die Anfangsworte des Paragraphen nach der gedachten Richtung hin einzuschränken; vielmehr ist der Satz „qui impleto tempore conductionis remansit in conductione .... reconduxisse videbitur“ seinem Wortlaute gemäss auf alle Arten der locatio conductio zu beziehen. Demnach ist bei allen Arten derselben Erforderniss des Zustandekommens der relocatio tacita: der Ablauf der ursprünglichen Vertragszeit.

b) durch Kündigung.

§ 3.

Keine der angeführten Gesetzesstellen berücksichtigt nun den Fall, dass der alte Miethvertrag ursprünglich auf unbestimmte Zeit geschlossen war, und sein Ende gefunden hat durch Kündigung, das heisst durch die Erklärung eines der Kontrahenten, den Vertrag nicht länger fortsetzen zu wollen. Und doch sind solche Miethverträge ohne bestimmte Dauer in Rom nicht nur sehr häufig gewesen, sondern sie haben sogar die Regel gebildet[1]); ja, man betrachtet die zeitliche Unbegrenztheit geradezu als ein naturale des Miethvertrages[2]).

Nun bestanden aber in Rom keine gesetzlichen Kündigungsfristen, vielmehr konnte jeder Theil ohne Weiteres dem Vertragsverhältnisse durch die Erklärung seines diesbezüglichen Willens jederzeit ein Ende machen[3]), — natürlich nur, wenn der Vertrag nichts Anderes bestimmte. Unter solchen Verhältnissen ist es erklärlich, wenn das Gesetz diesen Fall bei der relocatio tacita nicht berücksichtigt hat. Denn wenn nach der Erklärung, den Vertrag nicht fortsetzen zu wollen, das Miethverhältniss sofort aufhörte, so konnte die — wie sich später zeigen wird nothwendige — auf Fortsetzung des alten Kontraktes gerichtete Willensübereinstimmung der Kontrahenten eben nicht vorkommen.

Heutzutage sind aber Kündigungsfristen üblich — natürlich kommen für das gemeine Recht nur die vertragsmässigen, nicht die durch partikuläre Vorschriften angeordneten in Betracht —, so dass also die Frage entsteht, ob nach einer durch Kündigung beendigten Miethe eine relocatio tacita möglich ist.

1) Vergl. Dernburg, Pandekten Bd. 2 § 110 S. 299. — Behn a. a. O. S. 67.

2) Vergl. Behn a. a. O. S. 68 und Seufferts Archiv Bd. 31 S. 285.

3) Vergl. Dernburg, Pandekten, Bd. 2 § 110 S. 299.

Da das Gesetz den Fall nicht erwähnt, so liegt der Schluss nahe, dass es für diesen Fall nicht die relocatio tacita anerkennen wolle. Dieser Ansicht ist zum Beispiel Stryk[1]): „quod si vero renunciatio semel facta, tunc cessat tacita relocatio.“ Eine Begründung dieses Satzes unternimmt er nicht, sagt auch nicht, welche Regeln nach seiner Meinung eintreten sollen, wenn nun die Kontrahenten das alte Vertragsverhältniss dennoch fortsetzen. Diese der näheren Begründung entbehrende Ansicht ist vereinzelt, und wir halten es für das Richtige, die Grundsätze der citierten Stellen analog anzuwenden.

Denn durch die Kündigung wird das Miethverhältniss zeitlich beschränkt; das Ergebniss ist dasselbe, wie wenn im Augenblicke der Kündigung der alte, zeitlich unbestimmte Miethkontrakt beendet, und gleichzeitig ein neuer Vertrag auf eine bestimmte Zeit — nämlich die Kündigungsfrist — geschlossen würde. Bei dieser Deduktion stellt sich die Fortsetzung eines solchen Vertrages nach Ablauf der Kündigungsfrist als Fortsetzung eines auf bestimmte Zeit geschlossenen Miethvertrages dar.

Selbst wenn Jemand dieser Auffassung nicht zuneigt, so muss er doch im gemeinen Rechte auch bei der durch Kündigung beendigten Miethe die Möglichkeit der relocatio tacita anerkennen, da es den Parteien jedenfalls unbenommen bleibt, ihre frühere Willens-

1) Stryk, usus modernus Pandectarum h. t. § 69.

erklärung durch entgegengesetzten Konsens wieder aufzuheben, solange kein Dritter an dem Verhältnisse betheiligt ist.

2. Der auf Fortsetzung des Vertrages gerichtete Wille (Konsens) der Kontrahenten.

§ 4.

Die relocatio tacita ist ein neuer Miethvertrag. Dieses zeigt sich deutlich in den oben[1]) erwähnten Bezeichnungen, welche das Gesetz für sie anwendet. Daher muss sie naturgemäss auch sämmtliche Erfordernisse enthalten, die für das Zustandekommen eines Miethvertrages nothwendig sind. Diese besonders zu erwähnen, wäre unnöthig, und das Gesetz hebt desshalb auch nur die Punkte hervor, die entweder der relocatio tacita eigenthümlich sind, oder doch zu Zweifeln bei ihr Anlass geben könnten.

Da ist zunächst der Konsens der beiden Parteien, den Miethvertrag zu verlängern. Am Ende der l. 14 D. h. t. sagt Ulpian ausdrücklich: „si interim furere dominus coeperit vel decesserit, fieri non posse Marcellus ait, ut locatio redintegretur, et est hoc verum“ und betont hiermit, dass zur Herbeiführung des Konsenses beide Parteien vertragsfähig sein müssen. Die einzigen Schwierigkeiten in diesem Satze macht „decesserit; denn dass man mit einem Todten keinen Vertrag schliessen kann, hat wohl weder Ulpian noch Marcellus für erwähnungsbedürftig gehalten. Vielmehr haben sie augenscheinlich die Fälle im Auge gehabt, dass „die Erbschaft nicht sofort angetreten, oder der Erbe nicht sofort nach Antretung der Erbschaft

1) Siehe oben § 1 Seite 2.

von den Umständen der Pacht oder Miethe unterrichtet gewesen ist[1]).“ Wenn kein Erbe da ist, oder wenn derselbe von dem Vorhandensein des alten Kontraktes nichts weiss, so kann natürlich kein Konsens vorliegen, also auch kein neuer Vertrag zustande kommen. Dieser Grundsatz ist auch auf den Fall auszudehnen, wo der Stellvertreter einer Partei den alten Kontrakt nicht kennt; dies hat auch das oberste Landesgericht für Baiern in dem Urtheil vom 8. November 1880 anerkannt[2]).

3. Die Erklärung dieses Konsenses.

§ 5.

Der Konsens der Kontrahenten muss ferner nicht nur vorhanden, sondern auch erklärt sein. Zunächst hebt das Gesetz in der l. 14 D. h. t. ausdrücklich hervor, dass diese Erklärung keiner Form bedürfe: „hujus modi contractus neque verba neque scripturam... desiderant, sed nudo consensu convalescunt.“ Ferner giebt, da es sich hier nur um stillschweigende Erklärungen handeln kann, das Gesetz ziemlich genaue Vorschriften, worin eine solche Erklärung zu sehen sei. Es sind hier vier Stellen von Wichtigkeit.

Die erste ist der Anfang des § 11 der l. 13 D. h. t. Wie oben[3]) gezeigt, ist diese Stelle ganz allgemein auf jede relocatio tacita zu beziehen; sie handelt nur vom conductor und findet bei diesem die Willenserklärung in dem „remanere in conductione“, also dem Beharren bei dem alten Vertragsverhältnisse: „qui remansit in conductione, reconduxisse videbitur.“ Ver-

1) Westphal, die Lehre von den Kontrakten § 906.
2) Siehe Seufferts Archiv, Bd. 36 S. 167.
3) Siehe oben § 2 Seite 7.

langt wird also hier von seiner Seite ein Handeln, ein fortdauerndes, vertragsmässiges Gebrauchen oder Nutzen des Vertragsgegenstandes. Dasselbe Erforderniss stellt die von der Pacht eines fundus handelnde l. 16 C. h. t. auf: „si in eadem locatione conductor permanserit."

Nur l. 14 D. h. t. giebt klare Auskunft darüber, worin bei dem locator die Erklärung seines Konsenses gesehen werden soll: „videtur dominus, cum patitur colonum in fundo esse, ex integro locare." Vom locator wird also kein Handeln verlangt, sondern ein pati, keine Ausübung vertragsmässiger Rechte, sondern ein Unterlassen der Ausübung seines Exmissionsrechtes.

Im § 11 der l. 13 D. h. t. giebt Ulpian endlich noch kurz das äussere Merkmal an, dasjenige, wonach die relocatio tacita überhaupt ihren Namen hat: „taciturnitate utriusque partis colonum reconduxisse videri" und „hoc enim ipso, quo tacuerunt, consensisse videntur." Das beiderseitige Stillschweigen also wird hier als Erklärung des Konsenses angesehen; selbstverständlich nur im Zusammenhange mit den oben erwähnten Erfordernissen.

Die letzten Stellen behandeln nur die relocatio tacita bei Grundstücken. Man wird sie indessen analog auch auf die anderen Arten der relocatio tacita anwenden können. Namentlich die Bestimmung der l. 14 D. h. t. darüber, worin die Willenserklärung des locator gefunden werden soll, muss extensiv interpretiert werden; sie ist die einzige, die vom relocator spricht, und ein Grund, der zu einer Einschränkung ihrer Bestimmungen auf die Wiederpacht von Grundstücken zwänge, ist nicht vorhanden. Dehnt man nun ihre Vorschriften auf die relocatio tacita im Allgemeinen

aus, so zeigt sich, dass vom locator entsprechend dasselbe gefordert wird, was im Anfange des § 11 der l. 13 vom conductor verlangt wird, ein remanere in conductione; denn der Vertrag verpflichtete von vornherein den Vermiether zu einem Ueberlassen und Nichtstören, einem Gewähren, also zu einem pati. Wenn er nun nach Ablauf des Kontraktes noch fernerhin „patitur", so erfüllt er eben den alten Vertrag weiter.

Man kann daher die Thatsachen, in denen allgemein auf Seiten beider Kontrahenten eine auf Verlängerung des alten Vertrages gerichtete Willenserklärung gesehen werden soll, dem Gesetze entsprechend zusammenfassen als stillschweigend fortgesetzte Ausübung und Erfüllung der vertragsmässigen Rechte und Pfichten.

II. Im Besondern.

Die Voraussetzungen der relocatio tacita bei den einzelnen Arten der locatio conductio.

§ 6.

Wenn diese Voraussetzungen für die relocatio tacita nothwendig sind, so lässt sich danach feststellen, ob und inwiefern eine relocatio tacita bei den einzelnen Arten der locatio conductio statthaben kann.

Damit überhaupt die Möglichkeit zur Fortsetzung eines Miethvertrages gegeben ist, muss derselbe ein Vertrag sein, der seiner Natur nach auf die Dauer gerichtet ist, aber zeitlich begrenzt werden kann. Ein Miethvertrag, der sein Ende naturgemäss ohne eine Begrenzung finden muss, kann selbstverständlicher Weise auch nicht über dieses Ende hinaus verlängert werden. Deshalb ist eine relocatio tacita operis un-

möglich. Denn die locatio conductio operis ist von vornherein nur auf das Zustandebringen des bestimmten Werkes gerichtet; mit der Vollendung des opus findet sie ohne Weiteres ihr Ende. Ein „impletum tempus conductionis“, das erste Erforderniss der relocatio tacita, ist nicht vorhanden. Wenn der conductor operis nach Vollendung des opus dasselbe nochmals ausführt, so ist hierin überhaupt keine locatio conductio zu erblicken, vielmehr ein Leisten von Diensten ohne Auftrag, vielleicht auch eine versio in rem, was sich aus den Umständen des einzelnen Falles ergeben muss. Auch in dem Falle, dass die erste locatio conductio operis stillschweigend geschlossen war, ist aus obigen Gründen eine tacita relocatio operis undenkbar. Endlich erwähnt das Gesetz nirgends eine solche. Daher schränkt sich der Sinn des Anfanges von l. 13 § 11 D. h. t., dessen alleinige Anwendung auf praedia rustica wir oben[1]) bekämpft haben, von selbst noch insofern ein, als die Voraussetzungen, die nach dem citierten Paragraphen für jede relocatio tacita nothwendig sind, bei einer locatio conductio operis nicht eintreffen können.

Wohl möglich aber ist das Eintreten dieser Voraussetzungen und damit das der relocatio tacita bei locatio conductio rei und operarum. Bei Immobilien erwähnt das Gesetz sie ausdrücklich, und die Bestimmungen am Anfange des § 11 der l. 13 sind ohne Weiteres auf Mobilien und Dienste anwendbar. Hingegen können die ausführlicheren Vorschriften der übrigen Stellen, soweit sie von der Erklärung des Konsenses handeln, nur auf Mobilien analog angewendet werden, nicht auch auf Dienste. Denn eine relocatio tacita operarum ist

1) Siehe oben § 2 S. 6 u. 7.

nur in der Art denkbar, dass der locator die vermietheten Dienste zu leisten fortfährt, und der conductor sie sich weiter leisten lässt. Also ist hier als Willenserklärung seitens des locator ein Handeln, kein pati, wie bei der relocatio tacita rerum, seitens des conductor dagegen gerade ein Zulassen nöthig. Diese Umkehrung der Rollen erklärt sich aus der Aenderung des Gegenstandes des Vertrages, der hier eben den locator zu einem fortdauernden Handeln verpflichtet. Alle diese Erfordernisse sind in dem umfassenden „remanere in conductione“ des § 11 der l. 13 inbegriffen.

Zweiter Abschnitt.

Die Wirkungen der relocatio tacita.

I. Im Allgemeinen.

§ 7.

Der alte Miethvertrag war durch Ablauf der Kontraktsfrist oder durch Kündigung beendigt; sobald die beiden Kontrahenten nun durch stillschweigend fortgesetzte Ausübung und Erfüllung ihrer vertragsmässigen Rechte und Pflichten ihren auf Verlängerung des alten Kontraktes gerichteten Willen gezeigt haben, ist ohne Weiteres die relocatio tacita eingetreten.

Wie wir bereits oben[1]) erwähnt haben, ist die relocatio tacita ein neuer Miethvertrag; naturgemäss äussern sich im Allgemeinen ihre Wirkungen in Bezug auf Miether und Vermiether in derselben Weise, wie bei der gewöhnlichen Miethe. Diese Wirkungen hat das Gesetz nicht ausdrücklich hervorgehoben, weil es

1) Siehe oben § 4 Seite 10.

sie als selbstverständlich voraussetzt. Wir wollen sie hier in aller Kürze zusammenstellen.

Der Miether hat ein Recht auf weitere Einräumung des Miethgegenstandes in vertragsmässigem Zustande. Wird er vom Vermiether in irgend einer Weise gestört, die den vertragsmässigen Gebrauch der Miethsache hindert, so hat er das Recht, vom Vertrage zurückzutreten oder eine verhältnissmässige Herabminderung des Miethzinses zu fordern; für nothwendige Verwendungen, welche der Miether im Interesse des Vermiethers auf die Miethsache gemacht hat, sowie für jeden durch Verschuldung des Vermiethers dem Miether zugefügten Schaden ist derselbe Ersatz zu verlangen berechtigt. Dagegen hat der Miether die Pflicht, den Miethszins rechtzeitig zu bezahlen; er hat die Miethsache vertragsmässig zu gebrauchen, haftet dem Vermiether für jede Verschuldung und muss die gemiethete Sache in demselben Zustande zurückgeben, in dem er sie empfangen hat, ausgenommen die Veränderungen, welche als Folgen des vertragsmässigen Gebrauches anzusehen sind.

Dies Alles entspricht den Rechten und Pflichten eines gewöhnlichen Miethers und Vermiethers. Insoweit unterscheidet sich also die relocatio tacita keineswegs von der gewöhnlichen Miethe. Nur hinsichtlich der Dauer der relocatio tacita finden sich beträchtliche Abweichungen.

Die gewöhnliche Miethe ist entweder auf unbestimmte Zeit geschlossen worden, — dann ist sie jederzeit von jedem Kontrahenten mittels Kündigung zu beendigen —, oder sie ist auf bestimmte Zeit abgeschlossen, — dann hört sie mit Ablauf dieser Zeit von selbst auf. Anders ist es mit der relocatio

die Substanzen sich nicht ändern, sondern so bleiben, wie sie von Anfang an hervortraten. Denn das Vernünftige sei nicht ein Akzidenz (*συμβεβηκός*) der Seele, so dass es auch in Wegfall kommen könne, sondern das unterscheidende Merkmal einer fest begründeten Substanz [1]). Es sei überhaupt unmöglich, dass die Vernunft sich in Unvernunft verwandle. Man müsste sonst auch annehmen, dass das Unvernünftige die Natur der Vernunft an sich reissen könne. Auf Grund dieser Erwägungen lehnen Porphyr und Jamblich die Lehre von der Wanderung der Seele in Tierleiber ab und sagen: Die Seele des Menschen begibt sich nicht in einen Esel oder Löwen, sondern in einen Menschen von der Art eines Esels oder Löwen; sie wechselt nicht die Natur, sondern nur die äussere Gestalt der Leiber, gleich den Tragödienschauspielern auf der Bühne, die bald den Alkmäon, bald den Orestes darstellen [2]).

Jedoch auch mit dieser Modifikation, die Porphyr und Jamblich an Platos Seelenwanderungslehre vorgenommen haben, ist Äneas nicht einverstanden. Er urteilt von jener Abänderung: Das heisst man Faden an Faden knüpfen und Übles mit Üblem heilen. Denn was hat es für einen Zweck, dass sich die Seele vom Leibe trennen muss, wenn sie doch wieder in einen andern Körper geschickt wird? Da ist es etwas Unnützes, dass das Ende herbeigeführt wird. Es müsste vielmehr das Leben derer, welche Schlimmes begangen und Strafe verdient haben, für so lange verlängert

1) Die Lesart *οὐσίας διαφορὰ βεβ. ἱδρυμένη* statt .... *ἱδρυμένης* scheint um des Gegensatzes willen einen noch besseren Sinn zu geben: Das Vernünftige ist nicht ein nebensächliches Merkmal der Substanz der Seele, das wegfallen kann, sondern ein fest begründetes, bleibendes. 2) B p. 12 sq.

werden, so lange ihre Strafe dauern soll. Ferner, wenn eine Seele zu Ausschweifungen geneigt ist, wenn sie in diesem Leben zahllosen Begierden in schimpflicher Knechtschaft dient, und ihre Strafe besteht dann darin, dass sie wiederum in einen eselartigen, d. h. von Leidenschaften beherrschten Menschen geschickt wird, so fröhnt sie ja nun noch mehr den Begierden, so hat sie eine Strafe empfangen, welche ihre Zügellosigkeit nicht wegnimmt, sondern vermehrt und befestigt. Und die Strafe soll doch ein Heilmittel gegen die Leidenschaften sein. Sie soll dieselben einschränken und ganz beseitigen, nicht aber erregen und ihnen neuen Stoff zuführen. Denn das wäre gerade so, wie wenn zum Richter ein Mensch gebracht wird, den man auf Diebstahl ertappte, und der Richter ordnete nicht etwa an, dass derselbe eine Strafe bekommen soll, sondern sagte, er dürfe in die Heiligtümer gehen und mitnehmen, was er wolle, bis er seine Habgier befriedigt habe, und gestattete also einem Diebe, ungefährdet an Weihgeschenke seine Hände zu legen. Porphyr und Jamblich, die vielgerühmten, bürden demnach das, woran wir selbst schuld sind, den Richtern im Hades auf und machen das Recht und seine Strafverhängung verantwortlich für die Fehltritte der Menschen. Ihnen können wir nicht folgen [1]).

Doch es sind noch, fährt Äneas fort, Syrian und Proklus übrig, welche wieder etwas anderes und Neues ausfindig gemacht haben. Sie senden die zur Räuberei geneigte Seele nicht wie Plato in einen Geier (denn es ist unvernünftig, das Vernünftige ins Unvernünftige zu versetzen), auch nicht wie Porphyr und Jamblich in einen Menschen von der Beschaffenheit eines Geiers

1) B p. 13 sq.

(denn es ist widersinnig, wenn die Strafe für Habgier zu einem Beförderungsmittel derselben wird). Sondern sie behaupten, der Geier habe seine eigene, unvernünftige Seele und die Strafe der menschlichen Seele bestehe darin, dass sie mit jener tierischen verbunden sei und ihr folgen müsse [1]). Diese Aufstellung des Syrian und Proklus weist Äneas mit höhnendem Spotte zurück. Er bemerkt von derselben: Neuer ist allerdings eine solche Entdeckung, aber noch lächerlicher wie die bisherigen. Denn ist sie richtig, so folgt Odysseus der Ameise (beide nämlich sind ökonomisch und fähig, viele Anstrengungen zu ertragen); Hektor ist mit einer Wespe vereinigt (denn beide sind sehr kriegerisch); Kleon und der Frosch sind beisammen (denn beide schreien viel), und die Fliege schleppt den Hyperbolus nach sich (denn Unverschämtheit ist das Kennzeichen beider). Ferner müssen Ameise, Wespe, Frosch und Fliege gewissermassen doppelt sein. Denn weder Odysseus noch einer von den andern folgt ohne Körper den betreffenden Tieren, wenn er ihnen folgt. Nicht gänzlich ohne Leib ist ja der, der noch der Strafe bedarf. Dann frage es sich aber: ist Odysseus in der Ameise verborgen oder hängt er an ihrem Fusse wie am Widder beim Cyklopen und wird hingeschleppt, wohin die Ameise will? Sieht man eine Schaar von Staaren oder Kranichen, die unter grossem Lärm vorüberfliegen, so müsste man annehmen, dass Unruhstifter und Lärmmacher mit diesen Vögeln verbunden seien, mit ihnen schreien und sie überallhin begleiten.

So zieht Äneas die Ansicht des Syrian und Proklus ins Lächerliche. Er fügt hinzu, dass bei derselben die

1) B p. 14 sq.

Strafe der Seele vereitelt werden könne. Denn wenn jene Vögel gefangen und getötet werden, so werden deren Seelen vernichtet, da sie als unvernünftige nicht unsterblich sind. Dann aber können die gefangenen Menschenseelen entfliehen. Oder wenn menschliche Seelen mit Fischen vereinigt sind und die Fischer machen reiche Beute mit ihrem Netze, so werden jene menschlichen Seelen frei und lachen über ihre Strafe [1]).

Nachdem Äneas die hauptsächlichsten Seelenwanderungstheorien besprochen und abgelehnt hat, führt er noch folgendes Bedenken gegen die Anschauung von der Präexistenz und Wanderung der Seele ins Feld: Hätte die Seele schon früher einmal hier auf Erden gelebt, so müsste sie eine Erinnerung an dieses ihr vormaliges Dasein haben. Behaupten ja doch die Alten, dass sogar die Kenntnisse nur Wiedererinnerungen seien. Dann aber ist es auffällig, dass die Seele an den Schöpfer und die Schönheit der intelligiblen Welt sich erinnert, wovon sie lange Zeit weg ist, ihr voriges Leben jedoch, ihre Beschäftigungen und Leiden, ihr Vaterland und ihre Eltern vollständig vergessen hat, die sie erst gestern verliess. Auch hat es keinen vernünftigen Grund für sich, anzunehmen, dass der Seele das Schöne und Gute noch im Gedächtnis hafte, das Schmerzliche aber, von dem sich die Erinnerung viel schärfer einprägt, aus demselben entschwunden sei. — Zudem ist das Sichnichtwiedererinnern, wenn die Geschicke der Seele im Diesseits die Strafe für frühere Übelthaten sein sollen, unvereinbar mit der göttlichen Gerechtigkeit. Wenn ich meinen Sohn oder Diener, sagt Äneas, für Verfehlungen bestrafe, so nenne ich

1) B p. 15—17.

ihm öfter wie einmal den Grund für seine Bestrafung und verlange, er solle sichs merken und nicht mehr den nämlichen Fehltritt sich zu Schulden kommen lassen. Gott aber sollte zwar die äusserste Strafe verhängen, die Bestraften jedoch nicht darüber belehren, warum sie dieselbe erleiden? Die Erinnerung an ihre Fehltritte hätte er ihnen genommen und die Empfindung der Strafe gelassen? Was nützt denn eine solche Strafe, bei welcher man nicht weiss, warum sie auferlegt ist? Sie bessert nicht, sondern sie erbittert und treibt zur Verzweiflung. Und mit Recht würde man dem Richter Vorwürfe machen, wenn man bestraft wird, ohne sich eines Vergehens bewusst zu sein.

In Wirklichkeit freilich ist die Erinnerung an ein früheres Leben bei niemandem vorhanden. Selbst von den Philosophen, welche Präexistenz und Metempsychose verteidigen, vermag keiner zu sagen, ob er vormals Soldat oder Philosoph, ob er Hase oder Löwe, ob er im Gefolge eines Schwanes oder Geiers gewesen ist. Wenn es von verschiedenen, z. B. von Pythagoras oder den indischen Weisen heisst, dass sie wussten, wer sie ehedem waren, so ist das Windbeutelei, die keinen Glauben verdient [1]).

Gegen das Dogma vom Vorleben und der Wanderung der Seele macht Äneas also geltend:

1. das Widerspruchsvolle in den Aussagen der Philosophen über die Präexistenz und Metempsychose;

2. das Vernunftwidrige der Annahme einer Präexistenz und Wanderung der Seele und

1) B. p. 17—20

3. das Lächerliche in den Aufstellungen derer, welche eine Wanderung der Seele in Tierleiber oder eine Verbindung der menschlichen Seele mit einer tierischen statuieren.

Das Resultat seiner Polemik ist ihm demnach: so viel Meinungen, so viel Irrtümmer. Was lange im Dunklen verborgen war, ist nun aufgehellt und es ist nicht mehr zulässig, daran festzuhalten, dass die Seele früher gelebt hat[1]).

B.

Auflösung der aus der Leugnung der Präexistenztheorie sich ergebenden Schwierigkeiten.

Den mit der Behauptung der Präexistenzlehre verknüpften Schwierigkeiten entgeht Äneas dadurch, dass er diese ganze Theorie verwirft. Aber ihre Leugnung hat gleichfalls Schwierigkeiten im Gefolge. Diese zu heben, ist jetzt die Aufgabe unseres Philosophen. Indem er sich derselben entledigt, erhält er zugleich Gelegenheit, seine eigenen Ansichten über die Seele vorzuführen. Im ganzen sind es fünf aus der Ablehnung der Präexistenzlehre resultierende Bedenken, welche Äneas ins Auge fasst.

1. An erster Stelle behandelt er die, wie es scheint, durch die Erfahrung gestützte Thatsache, dass die Schlechten vielfach glücklich, die Guten nicht selten unglücklich sind. Man hat eine Erklärung hiefür, wenn man die Präexistenz zugiebt. Leugnet man sie aber, so scheint jene Thatsache wider die Ordnung zu sein.

a) Um auf dieses Bedenken zu antworten, weist Äneas darauf hin, dass vor allem die Frage zu entscheiden sei: was heisst man Glück und was Unglück? Manche sagen: Als Unglück sind anzusehen Krankheit, Armut, Misshandlungen sowie der Tod. Aber eine derartige Rede würde sich am Ende für solche schicken, welche auf Reichtum, Herrschaft und Sinnengenuss erpicht sind, nicht jedoch für einen Philosophen. Ein Philosoph weiss, dass Armut, Krankheit und Tod weder etwas Schimpfliches noch ein Übel sind. Denn sie haben schon viel Nutzen gestiftet. Sokrates ist stolz auf seine Armut und nennt sie Reichtum und eine Beschirmerin der Philosophie. Desgleichen war er der Ansicht, dass auch Krankheit unter Umständen dem philosophischen Streben förderlich sein könne. Plato ist, obgleich der Platz, den er für seine Schule fand, in einer ungesunden Gegend lag, doch dort geblieben. Denn er hielt dafür, dass die Beförderung der *σωφροσύνη* der Rücksichtnahme auf die Gesundheit vorgehen müsse. Den Tod nennt Plato sehr schön eine Erlösung. Er lehrt, aus Mitleid mit dem Menschen habe Gott auch dessen Fesseln sterblich gemacht. Armut, Krankheit und Tod sind folglich nicht als Übel zu betrachten. Die schimpflichsten Übel heissen und sind die Untugenden: Zügellosigkeit, Habgier, Unverstand und Feigheit, die sich bei den Guten nicht finden. Die Guten sind daher immer glücklich, wenn die Tugenden: Masshaltung, Gerechtigkeit, Mannhaftigkeit und Einsicht das wahre Glück ausmachen und ihnen nicht fehlen. Reichtum, Gesundheit und Leben können einem von jedem genommen werden, der Böses zu thun vorhat, nicht aber die Tugend und die mit ihrem Besitze verbundene Glückseligkeit[1]). Über das andere hat der

1) B p. 17.

1) Cf. p. 8 sq. und den Brief an Ulpius.

Übelthäter Gewalt, die Tugend dagegen hat keinen Herrn über sich. Das ist der schönste Schmuck der vernunftbegabten Seele, dass sie ihr eigener Herr ist. Dieses ist die erste und grösste Gabe des Schöpfers an uns. Die ist vor allem willkommen zu heissen und für sie sind wir dem Geber den meisten Dank schuldig. Was ist herrlicher als die Freiheit, welche den Menschen zu einem Gotte erhebt? [1])

b) Äneas ist also der Überzeugung, dass Glück oder Unglück des Menschen nicht von seiner äusseren Lage abhängen, sondern davon, ob er tugendhaft ist oder nicht. Wahre Tugend ist aber nach der Ansicht unseres Philosophen nur bei Freiheit des Willens möglich. Auf die Frage: ob es nicht für die Menschen besser wäre, wenn sie aus Notwendigkeit gut seien, als dass sie unter dem Namen der Freiheit das Schlechte wählen können, entgegnet er: Wie gäbe es für die Tugend einen Raum, wenn die Seele unter Zwang stünde und eine Sklavin wäre? Was bloss aus Notwendigkeit geschieht, hat keinen sittlichen Wert. Was ist vorzuziehen: wenn der Mensch nur wie ein Stein ist, den der Künstler hinträgt, wohin er will, oder wenn er gleichsam einen Ton von sich giebt, den der Schöpfer mit der Gesamtharmonie schön in Einklang bringt?

Auf die weitere Bemerkung, warum Gott nicht um deswillen, weil er die Schlechtigkeit der Bösen hasse, allen, also auch den Guten, ihre Freiheit nehme, erwidert Äneas: „Ist es nicht erwünschter, um der Guten willen den Ungehorsam der Schlechten zu ertragen als um des ungeordneten Verhaltens der Bösen willen das geordnete Thun der Besseren unmöglich zu machen?

1) B p. 21 sq.

Nehmen wir ein Beispiel. Jemand ist Landmann und hat den Auftrag, im Weinberge zu arbeiten. Aber er lässt die Weinstöcke im Stich, begiebt sich in die Stadt, sieht eine Buhlerin, die von Schönheit und Gold strahlt und von Salben duftet, die artig scherzt und einnehmend spricht, lässt sich in deren Netze locken und folgt ihr, während er an die Trauben nicht mehr denkt. Sein Gefährte bei der Feldarbeit liegt daraufhin noch eifriger seiner Beschäftigung ob und wendet noch mehr Fleiss und Sorgfalt auf die Pflege der Weinstöcke, um das Versäumnis des Unordentlichen gut zu machen. Wird nun etwa der Besitzer der Felder den Verständigen und Thätigen deshalb aus seinem Hause ausschliessen, weil der andere liederlich ist und in der Stadt dem Trunke sich hingiebt? Gewiss nicht. Sonst würde ihm sein Feld ganz veröden. Er wird im Gegenteile den Arbeitsamen noch mehr loben, weil er, statt es auch so zu machen wie sein Genosse, ehrenvollen Schweiss dem sinnlichen Genusse vorzieht [1]).

c) Aber, wird nun eingewendet, wenn es nicht angeht, den Missbrauch der Freiheit und das aus ihm sich ergebende Schlechte dadurch zu beseitigen, dass man den Menschen die Freiheit völlig nimmt, wäre es dann nicht das richtigere, dass nur die Guten am Leben erhalten und die Schlechten entweder überhaupt nicht geschaffen oder, wenn sie da sind, gleich wieder ausgerottet würden?

Auf diesen Einwurf giebt Äneas eine Antwort, welche als eine direkte und klare nicht bezeichnet werden kann. Die Auseinandersetzungen, welche demselben begegnen sollen, stehen in stilistischer wie

1) B p. 22—24.

logischer Beziehung gegen andere Teile des Dialogs zurück. Die ganze Erörterung ist reich an Ungenauigkeiten des Ausdrucks und dunklen Stellen. Die Gedankenfolge ist vielfach eine ungeordnete oder wenigstens eine undurchsichtige. Zusammengehöriges ist auseinandergerissen. Weitschweifigkeiten sind nicht immer vermieden[1]). Versuchen wir es, die Ausführungen des Äneas uns deutlich zu machen. Er bemerkt: Eine Gesetzesvorschrift wird nicht bloss einem einzigen auferlegt; sie ist verpflichtend für sämtliche Bürger des Staates. Und das Gesetz des grossen Gesetzgebers sollte nicht für alle gelten? Es heisst aber die Allgemeingiltigkeit des göttlichen Gesetzes verkennen, wenn man einige aussondert und verlangt, nur die einen sollen aufkommen dürfen, die andern jedoch womöglich vor der Geburt schon ausgetilgt werden. So würde man schliesslich auch auf die Forderung kommen: die Sonne soll nicht für alle scheinen und die Erde nicht für alle Früchte tragen. Oder wollte man sagen: Die Menschen sollten eben alles recht machen und keinen Fehltritt begehen? Dann traut man dem Menschen zuviel zu. Denn er ist nicht ein Glied der ersten Reihe der vernünftigen Wesen, sondern er gehört der letzten an. Infolge der Unsterblichkeit seiner Seele und durch seine Vernunft hat er etwas voraus vor den unvernünftigen Wesen, infolge der Vergänglichkeit seines Leibes aber und infolge seines Nahrungsbedürfnisses steht er den obern Vernunftwesen nach. Nichts also von dem, was geschieht ist auffällig. Wäre die Seele ohne Leib, dann wäre es verwunderlich, wenn sie zu Begierde und Unwillen sich hinreissen liesse. Nun

1) Bei Ambrosius fehlt der ganze Abschnitt B p. 24—32.

aber steht sie in Gemeinschaft mit einem irdischen Leibe, der der Nahrung bedarf, und muss für ihn Sorge tragen. Es ist daher nicht tadelnswert, wenn beim Menschen Begehren vorhanden ist, vorausgesetzt, dass sich dieses in den rechten Grenzen hält. Oder woher kommt es anders, dass schon das neugeborene Kind nach Milch verlangt und gegen das, was ihm Schmerz verursacht, Unwillen äussert, als vom Selbsterhaltungstrieb, zufolge dessen es das eine begehrt, das andere abwehrt? Wollten wir, fährt Äneas fort, das Letzte (*τὰ ἔσχατα*) verschmähen, weil es nicht das Erste ist, so würden wir jegliche Ordnung auflösen. Denn man nehme an: wenn wir den Stein wegwerfen wollten, weil er nicht Früchte trägt wie die Pflanzen, und die Pflanzen tadeln, weil sie nicht den Erdboden bearbeiten wie die Rinder, das Rind aber schelten, weil sein Wollen nicht ähnlich dem des Landmanns ist, und den Landmann vertreiben, weil er nicht ebenso wie die oberen Kräfte gleichgiltig gegen den Lebensunterhalt ist: dann müssten wir bis zu den göttlichen Wesen selbst aufsteigen und dürften auch diese nicht gelten lassen, weil sogar die oberen Kräfte noch nicht das höchste sind. Denn ihre Bestimmung ist nicht die, zu schaffen, sondern dem Schöpfer zu dienen. Wenn wir so verfahren, was werden wir dann noch von dem Seienden an seinem Platze lassen? Es soll alles in seiner Ordnung bleiben. Nichts von dem Gewordenen ist gering zu schätzen. Alles ist schön, gross und geordnet. Der Stein ist schön für einen Stein, der Baum sofern er Baum und der Löwe sofern er Löwe ist, auch wenn er angreift wie ein unvernünftiges Tier. Denn etwas Besseres als die Unvernunft ist nicht in ihm. Darum fällt auf ihn keine Schuld, wenn er widervernünftig handelt. So ist auch der Mensch

etwas Treffliches und Herrliches, wenn er Mensch ist und bis zum Guten und zur Erkenntnis des Guten sich erhebt. Aber auch das Begehren nach Nahrung ist bei ihm vorhanden und das Gefühl für Schmerz. Der Mensch ist eben kein rein geistiges Wesen, sondern beides: ein vernünftiger Geist mit einem unvernünftigen Leibe. Dazu kommt, dass ihm Willensfreiheit verliehen ist und er nach dieser wie jener Seite sich wenden kann. Im Menschen findet sich die geordnete Kraft der Vernunft, aber auch der unvernünftige Trieb, der ungeordnet ist, wenn er nicht durch die Vernunft geleitet wird. Begehren und Mut (*θυμός*) des Menschen brauchen einen Lenker und der soll die Vernunft sein. Ist ein Mensch leichtsinnig, lässig oder ungebildet, ist er zu sehr eingenommen für das Untere und vergisst er das Obere, so ist seine Vernunft unthätig und Begehren und Mut des Menschen geraten dann in Verwirrung, wie ein Paar Rosse, wenn der Lenker vom Wagen gefallen ist. Die Vernunft kann die Unordnung des Unvernünftigen hemmen, unterlässt sie es, so wird sie zur Verantwortung gezogen. Denn der (göttliche) Kampfordner hat sie im voraus über das belehrt, was sie zu leisten hat[1]).

Wie man sieht, leitet Äneas die Verfehlungen des Menschen davon ab, dass bei demselben die vernünftige Seele mit einem unvernünftigen Leibe verbunden ist. Diese Verbindung mit dem Leibe und die für denselben nötige Fürsorge hat zur Folge, dass beim Menschen *ἐπιθυμία* und *ὀργή* vorhanden ist. Unter *ὀργή* versteht Äneas den Unwillen, mit welchem der Mensch das ihm Schmerz Verursachende empfindet und abwehrt. Hernach aber bedient sich Äneas zwei Mal des Ausdrucks *θυμός*, ohne deutlich erkennen zu lassen, wie sich nach seiner Ansicht dieser Begriff zu *ὀργή* verhält. *θυμός* ist wohl das allgemeinere Seelenvermögen und *ὀργή* eine Äusserung desselben. — Beides, *ἐπιθυμία* wie *θυμός*, sieht Äneas als seelische Fähigkeiten niederen Grades an, die wie der Leib selbst an sich unvernünftig und ungeordnete Triebe sind. Die Vernunft ist die höhere Fähigkeit der Seele. Es kommt nun nach Äneas darauf an, dass diese höhere Fähigkeit im richtigen Verhältnisse zu den niedrigeren steht. Nicht dem Kinde in uns (d. h. eben jenen niederen Trieben), sagt er, ist die Herrschaft zu überlassen, sonst geht bei uns alles darunter und darüber, sondern die Vernunft soll dieselbe führen. Sie soll zunächst den *θυμός* sich unterwerfen und zu ihrem Bundesgenossen machen, um dann mit dessen Hilfe die zahllosen Begierden um so besser einschränken und zurückdrängen zu können. Wenn aber das Geringere im Menschen die Gewalt an sich reisst, so wird das Bessere dadurch in Unordnung gebracht. Es fehlt nicht an Mitteln, dem Überwiegen der niederen Triebe vorzubauen. Hiezu gehören: gute Erziehung und Unterweisung, Gesetzesvorschriften, die Reden anderer, eigenes Nachdenken und Üben des Guten, geziemender Umgang, Wissen und eine richtige Ordnung des gesamten Lebens. Auch die Erfahrung, dass das, was zufliesst, wieder wegfliesst, ist für die, welche ihre Augen aufmachen, eine hinlängliche Mahnung zur Selbstbeherrschung. So z. B. lehren die häufigen Veränderungen bezüglich der Glücksgüter denen, die nicht genug bekommen können, dass nichts von dem, was sie mit viel Mühe sich erworben haben, sicher ist, und die solcher Güter Beraubten können sich damit trösten, dass sie

1) B p. 24—26.

eine ungewisse, unzuverlässige Sache losgeworden sind. Wer freilich das nicht einsieht, ist voll Unruhe (infolge seiner Begierden). Unbekannt mit dem, was wahrhaft glücklich macht und ohne Erkenntnis seiner eigenen Unverständigkeit ist er doppelt krank. Er ist geistig blind und schilt nun, wie einer, der in der Dunkelheit anstösst; er schmäht das, was ihm widerfährt, und will es nicht. Dagegen für gut und nützlich hält er, was ihm in seiner Verblendung so vorkommt [1]).

Im weiteren Verlaufe der Erörterung bringt Äneas eine Vervollständigung seiner in den Ausführungen über Glück und Unglück (unter a) bereits teilweise gegebenen Antwort auf die Frage: warum haben die Guten vielfach Missgeschick, während die Schlechten nicht selten damit verschont bleiben? Die Guten haben es nach der Meinung der Leute nicht gut, wenn Armut, Krankheit, Misshandlung oder der Tod ihr Los sind. Es ist aber zu bedenken, hebt Äneas hervor, dass die Tugend ein Siegespreis ist, den Gott unvermengt mit Reichtum, Macht und sinnlichem Genusse ausgesetzt hat, damit die Tugend nicht um dieser Zugaben, sondern um ihrer selbst willen begehrt werde. Ja, Gott lässt wie ein Kampfordner das Schmerzliche dem Angenehmen vorausgehen, um dadurch die ganze Kraft der Seele in Bewegung zu setzen. Sie soll im stande sein, um des Guten willen auch eine grosse Gefahr zu erdulden. Das Missgeschick soll ihr Gelegenheit geben, ihre Stärke zu beweisen. Nicht einmal die Furcht vor dem Tode darf den Guten davon abhalten, nach der Tugend zu streben. Gereicht doch das Schlimme, was ihm widerfährt, ihm nicht zum Schaden, sondern zum Nutzen und

1) B p. 26—27.

verschafft ihm einen Zuwachs an Glück. Sogar der Tod bringt ihm Gewinn. Wenn nämlich dieses Dasein geendigt ist, beginnt für ihn ein wahrhaftes Leben. Er steigt empor zum ersten Anfang, braucht keinen Wechsel mehr zu fürchten, hat unsterbliches Glück und Freuden, wie sie sich für eine reine Seele geziemen. Das ist der Lohn der Tugend. Macht und Reichtum aber sind nicht als wahre Güter anzusehen. Denn sie sind die Ursache von Übeln, wechseln oftmals den Besitzer und sind nicht unvergänglich, sondern schattenhafte Trugbilder, die nur kurze Zeit währen.

Zuweilen ist das Missgeschick der Guten allerdings eine Strafe. Es kommt vor, dass des Menschen Streben auf die Tugend gerichtet ist, er aber doch manchmal ausgleitet und etwas Unrechtes denkt oder thut. Wir andern merken das nicht und meinen, es stehe bei unserem Nächsten alles gut. Denn wir können ihm nicht in das Innere schauen. Wir wundern uns darüber, dass ihm Übles zustösst, weil wir von seiner Schuld nichts wissen. Vor dem (göttlichen) Richter aber liegt alles offen da und er kennt den Menschen genau. Er weiss, dass derselbe im übrigen richtig handelt, aber doch kleine Flecken an sich hat und darum lässt er ihn hier auf Erden etwas erdulden, damit er seine Verfehlungen büsse, dadurch gereinigt werde und die jenseitigen Güter rein geniesse.

Hiezu benützt Gott das schlimme Thun der Bösen. Er gleicht dem Künstler, der für sein Werk auch das zu verwenden weiss, was die andern weggeworfen haben, weil es ihnen unnütz erscheint. Der Künstler reinigt das und bringt es in einen solchen Zustand, dass es zum andern passt und sich mit ihm zu einem Ganzen zusammenordnet. So macht es auch Gott. Den, der

etwas erleiden soll, führt er mit dem zusammen, der fähig ist, Übles zu thun. Jeder von ihnen ist einem Gegenstande zu vergleichen, der einen Ton von sich giebt, der eine einen besseren, der andere einen schlechteren. Aber diese beiden Töne vereinigt Gott zu einer Harmonie. Das ist freilich nicht so zu verstehen, als ob das Böse geschehe, um zur Herstellung des Einklangs gebraucht zu werden. Sondern, weil das Böse von uns geschieht, benutzt es die Vorsehung und bringt es in Übereinstimmung mit der Gesamtordnung. Es ist das ein Zeichen von grosser Kraft, auch das Böse gut verwenden zu können, so dass geheilt wird, was an einem Menschen krank ist. Für den allerdings, der das Unrecht gethan hat, bleibt es ein Unrecht und weder Schuld noch Strafe werden ihm erlassen.

Dass es andrerseits die Schlechten vielfach gut haben, erklärt Äneas damit, dass die Vorsehung in ihrer Menschenfreundlichkeit sage: der Böse soll eine Zeit lang Reichtum und Gesundheit geniessen. Denn entweder er bessert sich infolge dieses Glückes wie die Knaben dadurch zu eifrigem Lernen ermuntert werden, dass man ihnen irgend eine Ergötzlichkeit verschafft, oder es enthüllt sich die Verderbtheit seiner Seele völlig, der Zündstoff wächst und die Strafe wird um so schwerer. Verzeihung hat er nicht zu gewärtigen und jegliche Ausrede ist ihm benommen. Weil er reich war, kann er sich nicht darauf berufen, dass es ihm an Mitteln gebrach, den Dürftigen zu unterstützen. Weil er Herrschergewalt hatte, kann er nicht sagen dass ihm die Macht fehlte, sich der Unterdrückten anzunehmen. Und da ihm Körperstärke nicht mangelte, kann er sich nicht damit hinausreden, dass er aus

Schwäche den Lüsten erlegen ist. Der höchste Richter will nämlich bei seiner ausserordentlich grossen Gerechtigkeit, dass das Urteil nicht zweifelhaft sei, sondern seine Entscheidung auch vom Bestraften als gerecht anerkannt werden müsse.

Diese ganze Argumentation des Äneas lässt sich natürlich bloss unter der Voraussetzung aufrecht erhalten, dass mit dem Tode nicht alles aus ist. Äneas gesteht es selbst zu, dass seine Auseinandersetzung vom Geschicke des Bösen hinfällig wäre, wenn der Tod das Ende aller Dinge bedeutete. Nun aber, sagt er mit Plato, ist die Seele unsterblich. Auch wenn sie im Hades sich befindet, ist sie deswegen der Strafe nicht entronnen. Ja dort empfindet sie dieselbe erst recht. Sie wird in den Tartarus geworfen und niemals aus demselben herauskommen. Die Schlechten dürfen es daher noch als ein Glück betrachten, wenn es ihnen hienieden misslich geht. Schon mancher hat infolgedessen, dass ihm die Harmonie der Glieder gelöst, d. h. dass körperliches Missgeschick über ihn verhängt wurde, seine Schuld erkannt und bereut und ist von der Strafe im Hades verschont geblieben. Mancher, der das Augenlicht verlor und so ein Beispiel der göttlichen Strafgerechtigkeit wurde, verwünschte und verabscheute seine Leidenschaft und ist frei ausgegangen [1]).

d) Freilich übersah Äneas nicht, dass gerade dann, wenn man die Präexistenz der Seele verneine, seine eben dargelegte Ausführung nicht in allen Fällen zutreffe, z. B. bei einem Blinden gleich dann nicht, wenn derselbe so auf die Welt gekommen ist, mit anderen Worten, dass es viele körperliche Übel gebe, die sich

1) B p. 27—30.

nicht als Strafen für Frevelthaten des Betroffenen selbst erklären lassen. Wie bringt Äneas derartige Übel in Einklang mit der göttlichen Gerechtigkeit, wenn er die Präexistenz und damit auch die Möglichkeit einer vordiesseitigen Verfehlung in Abrede stellt? Er weist zunächst darauf hin, dass er die meisten dieser körperlichen Leiden nicht als Strafen der Seele, sondern als Missgeschicke des Leibes ansehe und zwar als solche, welche nicht selten ererbt oder durch die Eltern des mit einem Gebrechen Behafteten verschuldet seien. Wenn die Väter sich der Zuchtlosigkeit und Trunkenheit hingeben, wird der Same verschlechtert. Der Stoff widerstrebt der gestaltenden Thätigkeit des λόγος und die Form kommt nicht zu ihrem Rechte, wie unächtes Silber wegen seiner Schwäche der Kunst des Bildners trotzt und keine Form annehmen will. Es ist also nichts Auffälliges, wenn jene Väter schwächliche, ungesunde oder irgendwie verkrüppelte Kinder erzeugen. Unnütz für die Gesamtheit ist das auch nicht. Wenn nämlich die elterliche Zuchtlosigkeit bestraft wird, so liegt hierin eine Mahnung für andere, sich der Nüchternheit zu befleissigen.

Ferner gilt, wie Äneas zu verstehen giebt, von körperlichen Missbildungen dasselbe, was früher schon von Krankheit, Armut und dergleichen bemerkt wurde, dass nämlich nur die Schlechten, aber nicht die Guten sie als ein Unglück betrachten. Ein Hindernis für geistiges Streben sind sie nicht und manche Menschen haben die Höhen der Philosophie erklommen, obwohl sie leibliche Mängel an sich trugen.

Für solche aber, deren Natur zum Bösen neigt, sind dieselben geradezu ein Schutzmittel. Das körperliche Gebrechen bewahrt ihre Seele vor Verfehlungen

und ist demnach für sie mehr σωτηρία als τιμωρία. Die Vorsehung fasst eben nicht bloss die Gegenwart, sondern auch die Zukunft ins Auge. Den einen liess sie als Sklaven geboren werden, denn er hätte sich als ein schlimmer Herr erwiesen. Über den anderen verhängte sie Armut, denn er hätte den Reichtum schlecht verwendet. Oder die Denkkraft eines Menschen ist schwach entwickelt, denn er hätte von ihr einen üblen Gebrauch gemacht. Wieder einem anderen ist die Rechte verstümmelt, denn er wäre ein Mörder geworden. Und was den Blindgeborenen betrifft, so wurde ihm das Augenlicht versagt, weil ihm das nützte und ihn vor Ausschweifungen bewahrte.

Freilich verfährt die Vorsehung nicht bei allen so. Denn hätte sie viel Widernatürliches entstehen lassen, so wäre die von ihr selbst geschaffene Naturordnung dadurch gestört worden. Nicht jeder zukünftigen Schlechtigkeit wird durch eine Krankheit oder körperliche Abnormität vorgebaut. Die Vorsehung durfte nämlich nicht so sein, dass wir nichts sind. Wäre die Vorsehung alles, so wäre sie nichts. Denn wessen wäre das Göttliche, wenn es allein wäre? Lässt aber die Vorsehung widernatürliche Bildungen zu, so thut sie es, um uns dadurch, dass neben das Schöne das Ungegestaltete tritt, zu einer genaueren Erkenntnis von jenem zu führen. Dass sie Heilmittel sein sollen, wurde schon gesagt. Hiebei ist es eine sehr weise Einrichtung, dass die Heilkunst der Vorsehung nicht bloss ein Mittel zur Verfügung hat, sondern bei dem einen dieses, bei dem andern jenes anwendet. Sind ja doch auch der Leidenschaften mancherlei. Der eine wird dadurch, dass er nicht sieht, vor schlimmen Begierden bewahrt. Bei dem andern würde das nicht ausreichen. Da müssen

gleichsam Feuer und Eisen gebraucht werden. Bei einem Dritten genügt Mangel an Glücksgütern, um ihn in den Schranken der Mässigung zu halten. Dem einen hilft dieses, dem andern jenes und nicht nützt allen dasselbe. So verschieden die Leiden sind, so verschieden müssen auch die Heilmittel sein. Nur der Unwissende wird, falls er ein Mittel sieht, das er nicht kennt, den Arzt wegen der Anwendung desselben schelten. Hinwiederum verrät es einen ungeschickten und unüberlegten Arzt, ein und dasselbe Mittel bei allen Kranken zu gebrauchen, ohne die Unterschiede in Natur, Charakter, Alter, Leiden und Klima zu berücksichtigen.

So erweist sich denn auch das Übel als ein Gewinn. Wie die Flamme belebt wird durch das Öl, so wird durch die Sinnenlust jegliche Schlechtigkeit erweckt. Schmerzempfindung aber hält das Böse zurück. Wie beim Leibe, so wird auch bei der Seele Entgegengesetztes durch Entgegengesetztes geheilt.

Das Walten der Vorsehung ist also ein vernunftgemässes. Niemand als der Unvernünftige wird sie darum schelten, wie über gute Erzeugnisse der Malerei nur die sich tadelnd äussern, welche von dieser Kunst nichts verstehen [1]).

e) Noch eine Verschiedenheit in den Geschicken der Menschen hat Äneas bis jetzt unaufgeklärt gelassen, den Unterschied der Lebensalter. Wenn die Präexistenz geleugnet wird, so fragt es sich, ob es nicht eine Ungleichmässigkeit ist, dass der eine gleich nach seiner Geburt stirbt, der andere dagegen bis zur Schwelle des Alters gelangt. — Wie im bisherigen, so macht auch

1) B p. 30—34.

hier wiederum Äneas geltend, dass Gott von Nützlichkeitserwägungen geleitet werde. Das Beste der Menschen hat er im Auge, wenn er das Leben der einen verkürzt und das der andern verlängert. Scheidet eine Seele schnell aus dem Leben, so hat sie immerhin dem Stoffe, welchem sie die Form gab, eine geordnete Gestalt verliehen, sie hat das Erdendasein erprobt, hat durch Vergleichung des Sterblichen mit dem Unsterblichen dieses als das Bessere erkannt, hat, was die Hauptsache ist, in den sterblichen Leib das Wesen (λόγος) der Unsterblichkeit gesät und ist weggegangen, ehe sie Schaden erlitt. Gelangt aber einer bis zum Alter, so hat er zwar grössere Gefahren zu bestehen, jedoch auch grössere Kampfpreise zu geniessen, wenn er die göttlichen Vorschriften beherzigt und ausgeübt, wenn er das Leben mit jeglicher Art von Weisheit, Wissen und Kunst bereichert, wenn er nicht bloss sich selbst ordnungsgemäss verhalten, sondern auch zur geordneten Gestaltung der Erde beigetragen hat.

Dass aber nicht allen die gleiche Lebenszeit eingeräumt ist, hat viel Gutes. Wenn alle gleich alt würden, so hätte dieses zur Folge, dass die Menschen in ihrer Jugend der Zügellosigkeit sich hingeben und im Alter erst der Mässigung sich befleissigen würden. Im kräftigen Alter würden sie nach fremdem Gute trachten und, wenn sie grau geworden sind, Rechtlichkeit zur Schau tragen. Wenn jetzt schon die Menschen so sehr der Zuchtlosigkeit und Habgier fröhnen, wo sie nicht wissen, ob sie den Abend noch erleben werden, was würden sie erst thun, wenn sie Gewissheit darüber hätten, dass sie ein hohes Alter erreichen? Ferner dient der Unterschied der Lebensalter dazu, zu beweisen, dass nicht die Natur, nicht die Notwendigkeit die Ver-

fügung über das Leben hat, sondern die Vorsehung. Wäre die Grenze des Menschenlebens eine fest bestimmte, so würde es aussehen, als habe die Notwendigkeit über dasselbe zu entscheiden. Die Natur würde unter der Voraussetzung, dass gewisse Bedingungen erfüllt werden, allen die nämliche Lebensdauer gewähren, ohne Rücksicht darauf, ob das gut ist oder nicht. Die Vorsehung jedoch hat den Nutzen der Menschen im Auge und verteilt die Lebensalter verschieden. Der Verständige ersieht hieraus, dass sie nach eigenem, freiem Ermessen, nicht nach Notwendigkeit alles ordnet, dass sie nicht planlos handelt, sondern nach vernünftiger Überlegung, nicht nach Willkür, sondern zum Zwecke der Belehrung und dass nicht Schwäche, sondern Kraft, nicht Unthätigkeit, sondern fürsorgliches Walten dadurch sich bekundet.

Darum soll man es auch nicht befremdlich finden, dass tausenderlei Zwischenfälle dem Leben vieler vor der Zeit ein Ende machen. Es geschieht das nicht von ungefähr. Oftmals war der Stoff zu schwach, um der Seele zu folgen und ist, bevor er gut und schön in die Erscheinung trat, zu Grunde gegangen. Diejenigen, welche behaupten, der Stoff sei mit dem Weltbildner gleichzeitig und gleichwertig, könnten hieraus entnehmen, dass jener nicht das Erste, sondern das Letzte, dass er nicht gleichkräftig (mit dem Demiurg), sondern schwach ist und das Leben nicht durch sich, sondern von aussen her hat. Bisweilen geschieht es aber auch, dass Körper, die schon ihre geordnete Form haben, durch schlimme Vorkommnisse wieder zerstört werden. Der eine wird von Tieren zerrissen, der andere von einem Steine erschlagen. Dieser geht an Völlerei, jener an Mangel zu Grunde. Ein Dritter wird von den Feinden

getötet, wieder ein anderer ertrinkt oder kommt bei einem Erdbeben um oder wird vom Blitze getroffen. Nicht das ist ein Wunder, wenn der Mensch, den so viele Gefahren umringen, unterliegt, sondern das, wenn er allem entgeht. Denn eines ist dem andern entgegen, keines jedoch dem Ganzen. Zur Harmonie gehört es, dass auch entgegengesetzte Klänge zu einer Melodie sich vereinigen. Ist nun der Vater eines solchen, der vor der Zeit hinweggerafft wurde, ein Übelthäter, so ist der Unfall nicht verhindert worden, damit jener grösseren Schmerz empfinde und massvoller werde. Ist er rechtschaffen, so widerfuhr ihm Missgeschick zur Prüfung und Bewährung. Auch erkannte die Vorsehung im voraus, dass jener Knabe nichts Gutes und Tüchtiges vollbracht hätte. Sonst wäre er erhalten geblieben über Bitten und Verstehen [1]). Schon viele sind wider jegliches Erwarten gerettet worden, denn sie sollten bewunderungswürdige Thaten verrichten. Wenn hingegen die meisten den Unfällen erliegen, die sie treffen, so geschieht das durchaus zu ihrem Besten wie zum Nutzen der anderen, die es sehen. Jene werden von der Krankheit der Gesinnung befreit, diese in heilsamen Schrecken versetzt. Auch die Tugendhaften bleiben von Leiden nicht verschont, damit sie sich nicht überheben und die Leute nicht anfangen, sie für Götter zu halten, weil sie Wohlthäter der Menschen geworden sind.

---

1) B liest: *ἢ γὰρ ἂν ἐκ παραδόξου καὶ γείτονος εὐχῆς διεσώθη.* Was hier *γείτονος* heissen soll, ist unklar. M hat *κρεῖττον.* Ambrosius übersetzt: ex insperato votoque omni praestantius servatus esset.

Summa: wenn über den Menschen Übles hereinbricht, so geschieht es, damit er seine Tugend bewähre oder damit seiner Schlechtigkeit ein Ende gemacht werde. Wird diese nicht abgestellt, dann dient seine Strafe anderen zum warnenden Beispiel. Das Gleiche gilt auch von den Missgeschicken, die über ein ganzes Land verhängt werden, als da sind Erdbeben, Dürre, Überschwemmung, Pest und Wetterschläge. Allgemeine Frevelhaftigkeit soll durch allgemeine Plage bestraft und gehemmt werden. Ein Teil wird beseitigt, damit das Ganze heile, wie der geschickte Arzt, wenn das Leiden eines Menschen um sich greift, das Bein amputiert, damit der übrige Körper gesund bleibe. Wer wollte da den Arzt schelten und nicht die Krankheit, die sich ja einstellte, weil man nicht glaubte und beachtete, was der Arzt vorher zu wiederholten Malen sagte?[1])

Nach diesen Auseinandersetzungen, meint Äneas, zwingt nichts mehr von dem, was im menschlichen Leben vorkommt, zur Annahme einer Präexistenz der Seele. Sie selbst, die vernünftige Seele, behauptet er, wird, nachdem sie dieses Leben einmal gekostet hat, auch keine Lust mehr spüren, eine so grosse Gefahr von neuem durchzumachen. Und wollten wir, so stünde es uns nicht frei, ein zweites Mal den Kampf des Lebens auf uns zu nehmen. Denn unser jetziges Dasein reicht aus, uns zu erproben. Indem dann Äneas das Erdenleben der Seele noch weiter mit dem Auftreten eines Kämpfers bei den Kampfspielen vergleicht, führt er aus: dem Kampfordner offenbart sich die Kraft der Seele gleich von ihrer Jugend an. Ob ihre Beschaffenheit eine gute oder schlechte ist, erkennt er, noch

1) B p. 35—39.

bevor es zu den eigentlichen Übungen kommt. Die späteren Grundsätze und Handlungen der Menschen bleiben auch den Zuschauern nicht verborgen, geschweige denn dem Richter. Für ihn ist daher ein zweites Leben der Seele und eine nochmalige Prüfung derselben nicht notwendig. Er durchschaut das Gegenwärtige und erkennt im voraus das Zukünftige. Diejenige Seele, welche den Kampf dieses Lebens ehrenvoll bestanden, eine gute Beschaffenheit gezeigt und an den göttlichen Gesetzen festgehalten hat, wird von dem Richter mit dem Siegeskranze geschmückt und für immer mit Genüssen, Ehren und der Aufnahme in die Gemeinschaft der oberen Wesen belohnt. Diejenige Seele aber, welche unmännlich, leichtsinnig, unverständig und geschwätzig sich benahm, welche seine Gesetze übertrat und auf die anderen einen üblen Einfluss ausübte, hasst er. Sie wird geraden Weges in das Strafgefängniss abgeführt und aus demselben nicht entrinnen[1]).

Waren die Bedenken gegen die Leugnung der Präexistenz, die Äneas im bisherigen aufzulösen versucht hat, ethischer Art, so gehören die weiteren, deren Hebung er jetzt unternimmt, dem metaphysischen Gebiete an.

2.

Zunächst liess sich unter Beibehaltung des Vergleiches, dass das Erdenleben ein Kampf sei, gegen die Ablehnung der Präexistenzlehre erwidern: In der langen Zeit, die bis jetzt vergangen ist, haben schon so viele Seelen den Kampfplatz verlassen. Keine von

1) B p. 39—40.

ihnen kehrt nach der Meinung derer, welche die Präexistenztheorie bestreiten, auf denselben zurück. Woher nimmt nun Gott die vielen Kämpfer, welche immer wieder neu auftreten in diesem Leben?

Hiegegen weist Äneas darauf hin, dass, wer so frage, von einer falschen Vorstellung Gottes ausgehe. Er bemerkt: Gott wird nicht aufgezehrt, wenn er auch noch so vieles hervorbringt. Bei allem, was er schafft, bleibt er derselbe. Der Schöpfer besteht ja nicht aus seinen einzelnen Werken, sondern durch sich selbst. Nicht einmal bei den Menschen zerteilt sich z. B. der Baumeister in das, was er macht. Demselben wird von seiner Seele und von seinem Wissen nichts genommen, wenn er jetzt Tempel, jetzt Häuser, jetzt Schiffswerften baut. So ist es auch bei Gott. Die Werke, die er hervorbringt, ziehen nicht eine Schmälerung seiner selbst nach sich. Sondern der Schöpfer ist das Erste, und was von ihm kommt, bleibt seiner Fürsorge bedürftig. Die Frage: woher? hat zwar eine Berechtigung den Menschen, aber nicht Gott gegenüber. Das darf man unbedenklich glauben, dass dem Schöpfer des Alls nichts unmöglich ist. Bei ihm soll man daher nicht fragen, woher er alle die Kämpfer nimmt, welche in dieses Leben hereinkommen. Der, welcher den Kampf anordnet, ist es auch, der sie zu demselben ruft. Sein Befehl wird ihr Ursprung. So hat er, weil er wollte, die geistigen Kräfte geschaffen und keine wagte zu fragen, woher sie sei. So machte er Himmel und Erde und schmückte jenen mit Sternen, diese mit Pflanzen. Die Bäume, die schon gebeugt waren unter der Last der Früchte, bringen, wenn die Zeit dazu gekommen ist, von neuem solche zum Vorschein. Denn

die Kraft, die anfänglich im Baume wirkte, verbleibt ihm. Und immer wieder gibt er Früchte in reichlicher Fülle, ohne dass deshalb die Wurzel sich aufzehrt. Im Gegenteil, sie wird noch fester. Warum sollen wir uns dann wundern, wenn der Schöpfer alles, das Gewordene, Werdende und das, was zukünftig sein wird, umfasst und wenn er jedes einzelne in einer Beschaffenheit, die er will, zur passenden Zeit und auf die beste Art mit weiser Kunst immer hervorbringt? [1])

3.

Gewichtiger, als die Frage nach dem Woher, die Äneas leicht mit dem Hinweise auf die göttliche Allmacht abthun konnte, ist die nach der Zeit, zu welcher Gott die Seelen schuf oder schafft. Bei der Voraussetzung, dass Gott die Erschaffung der übrigen vernünftigen Kräfte vor dem Beginne der Zeit [2]) bethätigt und beendigt habe, musste die Annahme des Äneas, dass Gott die ebenfalls vernünftigen Menschenseelen auch jetzt noch ins Dasein rufe, als eine Ungleichmässigkeit erscheinen, die eine Erklärung verlangte. Äneas gibt dieselbe, indem er für seine Ansicht folgende zwei Gründe namhaft macht:

a) Sache des Richters ist es, zu warten, bis eine Gesetzesübertretung erfolgt ist, und dann einzuschreiten; Obliegenheit des guten Gesetzgebers jedoch, vorzubauen. Das letztere thut auch Gott. Er befiehlt der Erde, heilkräftige Pflanzen im voraus emporwachsen zu lassen, ehe man sie für Krankheiten braucht. Er hat auch vorausgesehen, dass die Menschen die vernünftigen

1) B p. 40—42.

2) Cf. B p. 51: *πρὸ τοῦ χρόνου.*

Kräfte bewundern und von denselben glauben würden, sie seien ohne Anfang und ungeworden, dass sie dieselben für Götter halten und so an die Stelle der geordneten Monarchie eine ungeordnete Demokratie setzen würden, sie, die sogar die Sinnenwelt für ewig und ungeschaffen, ja für einen Gott ansehen. Auch solche, welche von Philosophie strotzten, haben sich in diese unvernünftige Phantasterei verloren. Darum bringt Gott unsere Seelen, obwohl sie zu den Vernunftwesen gehören, jetzt noch hervor, zum Erweise seiner Kraft und um uns darüber zu belehren, dass auch die früher geschaffenen intellektuellen Substanzen alle von einem Schöpfer herstammen. Wie das Ab- und Zunehmen des Mondes uns sagt, dass wir keinen der oberen Körper für ungeworden ansehen sollen, so klärt uns das letzte vernünftige Wesen, die jüngste menschliche Seele, die entsteht, darüber auf, dass auch die vor ihr geschaffenen vernünftigen Kräfte einen Anfang hatten und ihren Ursprung dem Schöpfer verdanken.

b) Der zweite Grund, warum Gott die Erschaffung der Seele nicht gleichzeitig mit der der übrigen geistigen Kräfte vollzogen hat, liegt nach Äneas darin, dass Gott nichts Unthätiges und Unnützes herstellt. Die Seele ist dazu bestimmt, sich mit dem Leibe zu einem einheitlichen Menschenwesen zu vereinigen. Wenn wir nun annehmen, dass die Seele zuvor schon da war, sich aber viel später erst mit dem Leibe verband, so wäre sie die lange Zeit vor ihrem Herabkommen unthätig und überflüssig gewesen, hätte nicht durch Wirksamkeit ihre Kraft gezeigt und wäre sich ihrer Fähigkeiten nicht bewusst geworden. Das ist nämlich der Gewinn, den ihr das Erdenleben verschafft. War ihr aber oben schon eine bestimmte Thätigkeit zu-

gewiesen, die sie ausrichtete, so hätte sie nach ihrem Herabkommen diesen ihren früheren Wirkungsort leer zurückgelassen, was mit der göttlichen Weltordnung nicht übereinstimmen würde. Die anderen Kräfte haben gleichzeitig mit ihrem Hervortreten Anweisung erhalten, wo und was eine jede wirken solle. Die menschliche Seele aber lassen die Philosophen lange in Unthätigkeit verharren und erst spät schicken sie dieselbe endlich herab in den Leib als in ein — Grab. Und sie hat doch so viel zu thun. Sie ist beauftragt, die Erde ordnend zu schmücken, auf ihr die Geheimnisse Gottes zu verkündigen und keinen Ort ohne Kenntnis von Gott zu lassen. Nun ist es aber sicherlich besser, dass sie, sobald sie ins Dasein tritt, anfängt, ihre Aufgabe zu erfüllen, als dass sie so lange nichts thut und dadurch, dass sie überhaupt nicht wirkt, mit ihrer eigenen Kraft ganz unbekannt bleibt. Denn die Kraft offenbart sich erst im Wirken[1]).

4.

Äneas meint also, dass die Seele erst in dem Augenblicke, wo sie sich mit dem Leibe vereinige, von Gott geschaffen werde. Er huldigt dem Kreatianismus. Aber wird durch diese Annahme nicht die Unsterblichkeit der Seele gefährdet? Liegt nicht die Vermutung nahe, dass die Seele, wenn sie in der Zeit entsteht, auch in der Zeit wieder vergeht? Äneas verneint dieses. Denn, versichert er, es ist ein und derselbe, welcher die oberen Kräfte und welcher die Seele des Menschen schafft. Ist es aber derselbe, so ist es nicht auffällig, wenn die gleiche Kraft und Einsicht auch die gleiche Wirkung hat. Die Kraft des Schöpfers nimmt ja nicht mit den

1) B p. 42—44.

Jahren ab und seine Einsicht ist an keine Zeitgrenze gebunden. Wir müssen entweder einräumen, dass auch die oberen Kräfte nicht unsterblich sind oder zugeben, dass es die Seele nicht weniger ist. Denn auch sie erhebt sich bis zum ersten Anfange wie jene. Gott hat kein vernünftiges Wesen sterblich gemacht. Wie sollte er bei der Erschaffung unserer Seele von diesem seinem Gesetze abgewichen sein? Gott hat sie zwar nicht aus seiner eigenen Substanz gestaltet, aber sich ähnlich, als sein Abbild und so, dass sie durch die Philosophie ihm immer ähnlicher werden kann. Was aber dem Unsterblichen ähnlich ist, ist auch unsterblich. Denn das Sterbliche ist dem Unsterblichen nicht ähnlich, sondern entgegengesetzt. Zu meinen, etwas, das geworden sei, sei durchaus sterblich und werde gänzlich vernichtet, ist ein Irrtum. Plato bezeichnet im Timäus die Götter als Wesen, die geschaffen wurden und doch nicht vergehen. So ist es auch bei der Seele. Sie trägt alle Merkmale der Unsterblichkeit an sich: sie ist ein Vernunftwesen, immer in Bewegung, frei und unabhängig, hat das Leben aus sich und kann es dem organischen Leibe geben. Wie wunderbar die innere Kraft der Seele ist, vermag der zu erkennen, welcher die Mannigfaltigkeit ihrer Äusserungen in Betracht zieht. Jede Kunst und Wissenschaft, jede praktische Handlung und geistige Thätigkeit ist eine Hindeutung auf das unsterbliche Wesen der Seele. Sie besitzt es infolge göttlichen Geschenkes und dieses Geschenk wurde bei ihr zur Natur. Plato meint sogar, dass dieser Kosmos in seiner Gesamtheit zwar geworden und sterblich sei, aber dennoch unsterblich erhalten bleibe. Denn etwas, was sich verbrennen lasse, brauche nicht ganz und gar zu verbrennen.

Infolgedessen lobt man den Plato, auch wenn er sagt, dass die Körperwelt entstanden sei und nicht zu Grunde gehe. Den Seelen aber will man nicht einräumen, was man dem Körperlichen bereitwillig zugesteht [1]).

5.

Der letzte Einwand, den Äneas zu entkräften versucht, ist folgender: Die Zahl der übrigen intellektuellen Substanzen wird als eine begrenzte angenommen, die der menschlichen Seelen aber ins Masslose ausgedehnt, wenn man nicht zugiebt, dass ein und dieselbe Seele in viele Leiber wechselnd herabgeht.

Darauf entgegnet Äneas: Die Zahl der menschlichen Seelen kommt uns als eine endlose vor, für den Schöpfer jedoch ist sie eine begrenzte, wie der Mensch auch die anderen Vernunftwesen nicht zählen kann, während Gott sie gezählt hat. Er umschliesst sie und wird dadurch für sie das begrenzende Maass. Auch wird bei den immateriellen und vernünftigen Substanzen durch die Menge keine Beengung verursacht. Denn alles ist eines und jedes einzelne erfüllt das Ganze und alles nimmt das Ganze auf und keines steht dem anderen im Wege, wie das bei stofflichen Körpern der Fall ist. Nehmen wir einen Vergleich. Von einem einzigen Baume lassen sich unzählige Schösslinge abschneiden. Jeder derselben hat das ganze Leben des Baumes in sich, so dass er sprosst, wenn er in die Erde gepflanzt ist. Und dem grossen Baume ist das ganze Leben gleichfalls geblieben. So kommen von einem unzählige und diese alle sind eines und keiner ist dem unähnlich, von welchem er herstammt. In das

1) B p. 44—46. Was Äneas zuletzt von Plato aufführt, stimmt nicht mit dem, was er B p. 58 von ihm behauptet.

Endlose scheint sich uns ihre Zahl zu erstrecken und doch ist sie eine begrenzte. Weiter ist zu bedenken: alles, was aus Unähnlichem zusammengesetzt ist, löst sich mit der Zeit einmal auf. So geht es auch mit der Sinnenwelt. Wenn die Teile zu Grunde gehen, aus welchen das Ganze besteht, so wird notwendigerweise das Ganze das nämliche Schicksal haben. Die Zeit, bis es so weit kommt, scheint uns sehr lange, aber für Gott ist sie kurz. Die Zahl der sterblichen Leiber, welche der Seelen bedürfen und sie aufnehmen, hat demnach ihre Grenze. Daraus folgt, dass wir auch die Zahl der Seelen nicht ins Ungemessene ausdehnen. Sie hat ihre Schranke am wirklichen Bedarf. Aber auch wenn dieses irdische Leben der Menschen noch ungezählte Jahre fortdauern sollte, würde die Menge der Seelen nie so gross werden als die der geistigen Kräfte, welche den Himmel und Äther erfüllen, und als die der Engel und Dämonen ist, von welchen Luft, Erde, Meer und alle unterirdischen Räume ganz voll sind.

Wäre die Behauptung jedoch richtig, dass die Zahl der Seelen eine im voraus begrenzte sei, so würde schliesslich ein gänzlicher Mangel an Seelen für dieses Leben eintreten. Denn wenn es (nämlich dieses zeitliche Leben) immer so bleibt und wenn die Guten, wie Plato in der Politeia annimmt, in das Elysium gelangen, sich dort bei unsterblichen Gelagen ergötzen und immerfort Nektar geneissen, die Schlechten aber in den Tartarus vertrieben werden und von dannen niemals herauskommen, wie im Phädon und Gorgias versichert wird, wenn demnach aus der fest bestimmten Zahl so viele weggenommen werden, dann wird ja nach und nach das menschliche Leben völlig aufhören.

Wenn aber von den Platonikern (nach dem Phädrus) gesagt wird, dass in tausend Jahren jede Seele nur einmal mit einem Leibe sich verbinde und die Zahl der Seelen dennoch für eine Periode von zehntausend Jahren ausreiche, so brauchen wir weniger Seelen als sie. Denn wir glauben nicht, das sich das irdische Leben auf eine so lange Zeit erstrecke. Daher ist bei uns mehr als bei jenen der Zahl der Seelen Mass und Grenze gesetzt [1]).

Mit dem bisher Ausgeführten hält Äneas die Lehre, dass die Seele dieses Leben wiederholt durchmache, für widerlegt und er schliesst die Erörterung über die Seele in der Überzeugung, nichts Strittiges in Bezug auf dieses Thema übrig gelassen zu haben [2]).

II.

Vom Kosmos.

In dem Teile des Dialoges, welchen wir als den II. Abschnitt desselben bezeichnen, legt Äneas seine Ansichten über den Kosmos, dessen Entstehung, Auflösung und Umwandlung dar. Welcher innere Zusammenhang zwischen der psychologischen und kosmologischen Frage sich findet, hebt unser Philosoph nicht hervor. Die Behandlung der letzteren wird von ihm in ganz äusserlicher Weise an die der ersteren angereiht.

A.

Die Entstehung des Kosmos.

Hier bekämpft Äneas vor allem die Anschauung, dass der Kosmos ungeworden und ohne Anfang sei.

1) B p. 46—48.
2) B p. 48.

Dem Einwurfe, wie ist der Schöpfer wirklich Schöpfer, wenn die Welt nicht ewig ist, wenn es also eine Zeit gab, wo Gott nicht schöpferisch thätig war, sucht Äneas mit Hilfe der Trinitätslehre, die jedoch bei ihm platonisch gefärbt ist, und mittelst der Annahme einer vorzeitlichen Entstehung des intelligiblen Kosmos zu begegnen.

Der Beherrscher des Alls, sagt er, von welchem alles herstammt, hat nicht erst in der Zeit die Kraft hervorzubringen erlangt und mit der Bethätigung derselben begonnen. Denn immer ist er der Vater des Logos und der Weisheit. Er hat den Logos wesensgleich erzeugt, damit derselbe die Hypostase und die Kraft des Vaters offenbare. Durch ihn, die Weisheit, schafft der Vater alles. Zugleich mit dem Sohne hat er den heiligen Geist hervorgehen lassen, nicht aus Naturnotwendigkeit, sondern aus freiem Vermögen. Er, der Vater, hat erzeugt, weil er wollte, und hervorgehen lassen, weil er konnte. Er haucht den Geist dem Intelligiblen und Sensiblen ein, erfüllt es dadurch mit Kraft, hält es zusammen und zieht es zu sich. So ist zeitlos die grosse Weisheit und Kraft des Vaters, die Einheit, die göttliche Dreiheit, die nur ein Wesen bildet.

Auch die geistigen Substanzen hat Gott vor der Zeit geschaffen und geordnet. Denn er wollte solche haben, denen er Gutes erweise. Darum brachte er die oberen Kräfte hervor, die im stande sind, das Gute und die erste Wohlthat zu geniessen[1]). Der Schöpfer

1) R behauptet p. 489: „Äneas findet in der Erzeugung des Wortes auch zugleich die Schöpfung der vernünftigen Wesen.“ Das ist jedoch nicht richtig. Bei Äneas cf. B p. 51 ist diese von

verharrte also auch vor der Sinnenwelt nicht in Unthätigkeit.

Nach dem Ersten [*μετὰ τὰ πρῶτα*] hat Gott dem All den Stoff gegeben und diesen belebt, gefügt, geordnet und geschmückt. Er schuf den Himmel, womit die Zeit ihren Anfang nahm, sowie Erde, Luft und Meer. Bald schuf Gott dieses, bald jenes nach seinem Gutdünken, immer aber war er schöpferisch wirksam. Wenn nun der Stoff geschaffen wurde und einen Anfang hatte, wenn er nicht das Erste, sondern das Letzte ist, wie sollte dann die sinnliche Welt, die aus dem Stoffe gebildet wurde, ungeworden, anfangslos oder vor der Zeit entstanden sein? Plato selbst gesteht im Timäus zu, dass die Welt geworden sei [*γέγονε*] und begründet dieses damit, dass sie sichtbar und greifbar ist. Die Erklärer Platos behaupten allerdings: dessen *γέγονε* sei nicht als *γέγονε* aufzufassen, sondern bedeute: *κατ' αἰτίαν ἐγένετο*. Das All verhalte sich zum Schöpfer wie der Schatten zum Körper. Wenn man den Körper als die Ursache des Schattens bezeichne, so heisse das nicht, jener habe diesen selbst hervorgebracht, sondern, dieser sei jenem gefolgt. So sei auch der Stoff nur die Abschattung, aber nicht das Werk des Schöpfers, also nicht erst in der Zeit geworden. Hiegegen ist jedoch zu bemerken: Der Schatten entsteht dadurch, dass der Körper der Sonne gegenüber sich befindet und verhindert, dass deren Strahlen auf den Raum hinter ihm gelangen. Daher wie der Körper ist, so zeichnet sich der Schatten ab. Nun ist aber der Schöpfer fürs erste

jener unterschieden. Hiedurch wird auch die weitere Bemerkung Ritters hinfällig, dass Äneas das Wort Gottes mit der Schar der Engel gleichsetze.

unkörperlich und fürs andere ist er selbst das Licht. Woher soll da der Schatten kommen? Und in welchem Falle ist der Schöpfer in Wahrheit ein Schöpfer: wenn er das All hervorbringt und zusammenfügt, wie er will, oder wenn es durch sich selbst ist und wie ein Schatten aus Notwendigkeit ihm folgt? Ferner wer wollte seinen Schatten schmücken oder reinigen? Die Rede jener Thoren hebt also auch die Vorsehung auf. Denn für einen Schatten sorgt man nicht. Dazu kommt, dass der Schatten zugleich mit dem Körper erscheint. Es ist aber unmöglich, dass der Stoff zugleich mit dem Schöpfer da sei. Der Schöpfer ist vielmehr vor dem Geschaffenen. Attikus, ein Anhänger Platos, sagt gleichfalls wie sein Meister, der Kosmos könne nicht ungeworden und ewig sein, denn er sei sichtbar, greifbar und durchaus körperartig. Letztere Eigenschaften der Welt giebt auch Aristoteles zu. Wenn er trotzdem dabei bleibt, dass dieses All ungeschaffen und unvergänglich sei, so wird das von Attikus mit Recht als lächerlich getadelt. Sind doch sogar die Dämonen geworden, die vor dem Menschen und vor der Herstellung des Kosmos ihr Dasein empfingen. Wenn daher die Ausleger Platos das Intelligible und das Sensible als gleichzeitig betrachten, so setzen sie sich dadurch in Widerspruch mit Plato. Es ist doch nicht alles gleichzeitig. Jetzt haben wir Sommer. Die Bäume prangen von Früchten. Der Winter ist noch nicht hereingebrochen. Ist nun der Schöpfer ein Schöpfer bloss des Sommers, aber nicht des Winters? Will man, falls Sommer und Winter nicht zusammenfallen, leugnen, dass der Schöpfer regnen lässt und die Erde in den Stand setzt, Früchte hervorzubringen? Wenn er die Jahreszeiten nicht gleichzeitig sein, sondern eine auf

die andere folgen lässt, ist das ein Zeichen von Schwäche und Unordnung oder von Ordnung und Kraft? Das Schweigen war der Grundsatz des Pythagoras. Aber dennoch war er redekundig auch zu der Zeit, wo er zu schweigen beschlossen hatte. Phidias zeichnete sich in der Bildhauerkunst aus. Aber auch, wenn er die Statue auf der Akropolis und die in Olympia nicht gleichzeitig gemacht hat, besass er dennoch schöpferische Kraft [1]).

B.

Die Auflösung und Erneuerung des Kosmos.

Was die Frage der Auflösung und Wiederherstellung des Kosmos betrifft, so führt Äneas hierüber folgendes aus: Für den von Gott geschaffenen Kosmos kommt einmal die Zeit, wo er aufgelöst wird. Denn er ist stofflich und besteht nicht durch sich selbst. Die Entwicklung der Körperwelt ist Bewegung und darum giebt es in derselben keinen bleibenden Zustand. Sie strebt stets nach dem Vollkommenen und Einen, aus welchem sie hervorging. Denn die Bewegung ist nicht zwecklos und niemals steht sie stille, bis sie das ersehnte Ziel erreicht hat. Sie wird es erreichen, wenn der Schöpfer will, und er wird wollen, wenn die rechte Zeit gekommen ist. Wenn die Erprobung der Seelen geschehen und die Schlechtigkeit an den Tag gebracht ist, wird Gott die Sinnenwelt umwandeln in eine unsterbliche, so dass sie mit der Unsterblichkeit der Menschen in Einklang steht und der Ort wiederum dem Geschicke seiner Bewohner angemessen ist. Für sterbliche Wesen war eine sterbliche Welt bestimmt,

1) B 49—54.

für unsterbliche eine unsterbliche. Denn im All herrscht vollkommene Harmonie. Nichts ist ungeordnet und unzusammenstimmend, sondern jedes passt und fügt sich zu jedem. Die Weisheit und Kraft des Schöpfers aber offenbart sich dadurch, dass er das nämliche zuerst sterblich und dann unsterblich macht und wir einerseits das Sterbliche kennen lernen, andererseits in ihm nicht immer bleiben[1]).

Der Grund, warum dieses All dereinst aufgelöst wird, liegt nicht darin, dass es etwa schlecht zusammengefügt wäre, sondern darin, dass es ein Zusammengesetztes ist. Was aus vielem, Unähnlichem und Entgegengesetztem besteht, ist leicht lösbar der Möglichkeit nach. Was aber die Möglichkeit hat, aufgelöst zu werden, wird einst auch in Wirklichkeit das erleiden, wozu es die Möglichkeit in sich trägt. Wohlzusammengefügtes wieder aufzulösen, widerspricht nicht der göttlichen Weisheit. Wenn Gott die Bestandteile sterblich gemacht hat, so hat er auch von vornherein die Auflösung des Ganzen beschlossen. Denn dieses besteht aus jenen. Wenn Auge und Finger oder sonst ein Körperteil Schmerz empfinden kann, dann bleibt der Körper selbst nicht unempfindlich, sondern dem Ganzen widerfährt dasselbe wie den Teilen. Allerdings, wenn die Auflösung für das All den Untergang herbeiführte, so wäre es unverständig, sie zu vollziehen. Wenn aber die Auflösung so zu sagen den Untergang selbst auflöst, wenn das Sterbliche unsterblich gemacht wird, so weist das hin auf grosse Weisheit und unaussprechliche Kraft.

1) B p. 48—49.

Auf den Einwand: warum hat Gott das All nicht von Anfang an unsterblich gemacht; konnte er nicht oder wollte er nicht? erwidert Äneas: An seinem Können ist nicht zu zweifeln. Es war aber sein Wille, das Intelligible unsterblich zu machen, das Sinnliche dagegen so, dass es dereinst in das Unsterbliche umgewandelt wird. Die Ursache hievon ist nicht Missgunst. Bei dem, der der Gute ist, findet sich kein Neid. Aber wenn alles ähnlich wäre, wäre es das nicht[1]). Denn es wäre eines. Nun jedoch brachte Gott zuerst die vernünftigen und intellektuellen [νοερός] Substanzen, überhaupt die ganze intelligible [νοητός] Welt, die unsterblich ist, hervor und kein Neid hielt ihn davon zurück. Dazu fügte er als Zweites das Sinnliche und Sterbliche, das zwar auch schön und gross ist, aber dem Ersten nachsteht. Dass er ein Zweites hinzufügte, ist also nicht als Zeichen von Missgunst zu betrachten. Es verrät vielmehr Kraft, dass Gott nichts von dem Schönen, was er ins Werk setzen konnte, ungeschaffen liess und dass er eine nicht sichtbare und eine sichtbare Welt, von denen jede wohlgeordnet ist, herstellte. Denn für einen vollkommenen Geist und Schöpfer geziemt es sich, nicht bloss Verschiedenes zu schaffen, sondern auch Gegensätzliches, wie Weiss und Schwarz, Warm und Kalt, Unsterbliches und Sterbliches, welches letztere er bei seiner ausserordentlichen Kraft in das Unsterbliche umschaffen wird. Deswegen hat er ja zuvor schon auch in das Sterbliche den Samen der Unsterblichkeit gesät. Dieser wird einst sprossen, erstarken, das Geringere verdrängen, es sich anpassen und immer grünende Früchte tragen. Die reinsten

1) Cf. B p. 278 n. 462.

Bestandteile von Himmel und Erde, welche in den Sprüchen oftmals Olymp, Inseln der Seligen und Elysium genannt werden, sind jetzt schon unsterblich: ein Hinweis darauf, dass einstens der ganze Himmel und die ganze Erde so sein werden. Denn nichts von dem, was aus der Hand des Schöpfers hervorging, ist ganz sterblich. Es bleibt darum nicht sterblich[1]).

Dass Gott aber das Sinnliche und Stoffliche eine Zeit lang den Prozess des Werdens und Vergehens durchmachen lässt, geschieht um eines höheren Zweckes willen. Einerseits giebt nämlich der Schöpfer durch jenes Werden und Vergehen den Ideen Raum, in ihrer Mannigfaltigkeit sich auszuprägen, und gewährt mittelst der beständigen Veränderung der Dinge dem Schönen die Möglichkeit, seine verschiedenen Gestaltungen im Stoffe zu offenbaren, wie ein Maler, wenn das Urbild schön ist, viele Abbilder davon fertigt, damit nichts von der Schönheit desselben verborgen bleibe, sondern dieselbe allseitig erscheine und zugleich seine Kunst besser hervortrete. Andererseits zeigt Gott durch jenes Werden und Vergehen den Vernunftwesen, dass er ihnen nicht aus Zwang, sondern aus Gnade die Unsterblichkeit darreicht; dass, wenn er sie in die Reihe der ersten Wesen stellt, er dies thut aus freiem Willen und nicht, weil ihm ein Zweites fehlt; dass es die Pflicht des Ersten [*τὰ πρῶτα*] sei, für das Zweite [*τὰ δεύτερα*] zu sorgen, und dass es, das Erste, am Anfange hängen, immer auf ihn sehen, das Befohlene ausrichten und lieber sich beherrschen lassen solle als herrschen wollen. Denn das ist wahre Freiheit und Stärke, bestrebt sein, dem Guten zu dienen. Die Vernunftwesen

1) B p. 54—56.

müssen aus freien Stücken sich Gott unterordnen, wenn sie von ihrer Freiheit einen guten Gebrauch machen wollen. Falls sie aber voll Missmut darüber sind, dass sie dem ersten Wesen dienen sollen, und jedes es mit Unwillen aufnimmt, dass es nicht selbst an erster Stelle steht, und nach der Herrschaft trachtet, und wenn sie anfangen, ungesetzlich zu handeln, so trennen sie sich von der Ordnung, geraten in Unordnung und scheiden sich vom Lichte ihres Königs. Sterblich werden sie zwar nicht sein, weil Gott sie von Anfang an unsterblich gemacht hat. Aber sie werden gleichsam im Dunkeln eine Empfindung vom Sterblichen bekommen und, als wären sie in einen Strom geraten, dahin und dorthin getrieben, mehr beherrscht als herrschend. Der Schöpfer hat das vorausgesehen und Vorkehrung getroffen, um diesem Zustande, wenn er eintritt, ein Ende zu machen. Er hat nicht um der Abtrünnigen willen den Gehorsamen ihre Freiheit entzogen, sondern er benützt das Stoffliche als ein Mittel, die Abgefallenen ihrer Kraftlosigkeit zu überführen und ihnen zu zeigen, dass sie, abgesondert von ihm, sich verderben, aber nicht erhalten können. Auch lässt er, weil er Mitleid mit ihnen hat, sie nicht ewig kranken[1]). Machte er doch dasjenige sterblich, dessen Genuss sie zu

1) Russos [Ru p. 40] beruft sich auf das *οὐκ ἐᾷ νοσεῖν ἀθάνατα* an unserer Stelle B p. 58, 1 für seine Behauptung, dass die Überzeugung des Äneas gegen die Ewigkeit der Hadesstrafen gehe. Dann stimmt freilich B p. 58, 1 nicht mit B p. 30, 16 überein, wo Äneas sagt: Eine Seele, die in den Tartarus verbannt ist, wird niemals aus demselben herauskommen. Russos hilft sich über diesen Widerspruch mit der Bemerkung hinweg, Äneas sei so sehr darauf ausgewesen, seine Darstellung mit platonischen Phrasen zu schmücken, dass er sich nicht scheute, die Stelle B p. 30, 16 aus Platos Phädon

sehr begehren. Wenn das gelöst ist, hat auch die Tyrannenherrschaft, die es ausübte, ein Ende. Und dann wird Gott den Teil wieder unsterblich machen, den er um jener irdisch Gesinnten willen zuerst sterblich sein liess. Es offenbart sich dadurch die Macht des Schöpfers sowie seine Gerechtigkeit, Milde und Freundlichkeit.

Plato weiss um jenes zu Grunde Gehen der Welt, wenn ihm auch von ihrer zukünftigen Unsterblichkeit nichts bekannt ist[1]). Denn er spricht im Timäus nicht nur von einem Vergehen der Erde, sondern auch des Himmels und sagt, dass sich der Himmel von seinem eigenen Untergange ernähre. Wenn also die Erhaltung zugleich Untergang ist, wo bleibt da die Unsterblichkeit? Der Schöpfer wird vielmehr das Vergängliche von Himmel und Erde umwandeln und das Ganze zur Unsterblichkeit führen. Es wird da kein Ende, kein Sicherheben der Sünde und nichts Sterbliches mehr geben. Die Anhänger der Stoa gestehen zu, dass Himmel und Erde vergehen und sich wieder erneuern, sie meinen jedoch, dass dieses oftmals geschehe. Aber wenn etwas doch wieder vergehen soll, so ist eine Umänderung desselben überflüssig. Demnach ist die Annahme besser, dass die Umwandlung nur eine einmalige sei und auf diese keine Veränderung mehr folge

abzuschreiben, obgleich er sich dadurch in Gegensatz mit seiner eigenen Meinung brachte.

Nach meinem Dafürhalten ist das *νοσεῖν ἀθάνατα* an unserer Stelle B p. 58, 1 nicht von der Ewigkeit der Hadesstrafen zu verstehen, sondern heisst: ewig kranken an der Sünde infolge der Gewalt, welche das Körperliche über den Menschen hat. Cf. den Text des Zacharias B p. 137 sq.; 141 sq. und B p. 449 n. 461.

1) Cf. p. 46 sq..

und dass der Mensch von neuem zum Leben gelange, um nicht wieder zu sterben. Nichts wird sterblich sein, sondern alles neu und unsterblich[1]), sowohl dieser Gesamtkosmos als auch der Mensch[2]).

Mit den letzten Sätzen des Vorstehenden ist schon der Übergang zum dritten Abschnitte gemacht, in welchem sich Äneas über das künftige Geschick des Leibes näher ausspricht.

III.

Von der Auferweckung des Leibes.

An den Anfang dieses Abschnittes stellt Äneas den Satz: Der Mensch wird mit dem Leibe wieder aufleben, denn er ist eine vernünftige Seele, die einen organischen Körper gebraucht.

Zwei Fragen sind es, welche Äneas in der nun folgenden Unterredung vornehmlich ins Auge fasst. Die erste lautet: Mit welchem Leibe wird der Mensch wieder aufleben? Die zweite: Wie ist eine Wiederauferstehung des Leibes möglich? Bei der Beantwortung der letzteren Frage zieht Äneas einige der Schwierigkeiten in Erwägung, welche aus der Annahme einer Neubelebung des Körpers sich ergeben.

A.

Mit welchem Leibe wird der Mensch wieder aufleben?

Wird der Mensch wieder aufleben mit dem strahlenartigen oder dem luftartigen oder dem erdartigen Körper?

1) *πάντα καινὰ καὶ ἀθάνατα* wird bloss auf den Kosmos und den Menschen bezogen werden dürfen, da sonst ein Widerspruch mit dem entstünde, was B p. 69 sq. [cf. p. 69 sq. unserer Abhandlung] über die Tiere gesagt ist.

2) B p. 56—58.

Äneas beginnt mit einer negativen Auseinandersetzung und weist vor allem die Ansicht zurück, dass die Seele sich mit so vielen und so beschaffenen Körpern umkleide, durch so viele und so beschaffene Räume sie hindurchkomme, indem er spottend diese Meinung in ihre Konsequenzen verfolgt. Er sagt nämlich: Wenn diese Anschauung richtig ist, dann trägt die Seele die Last von verschiedenen Körpern mit sich herum. Wie es kleine Tiere giebt, welche, sobald sie in den Bereich von Spinnen geraten, sogleich umstrickt werden und gefangen sind, so geht es, wie es scheint, auch der menschlichen Seele. Sobald sie sich Körpern nähert, auch wenn sie anders geartet sind, gleich wird sie von denselben ergriffen und umkleidet sie sich mit ihnen. Wenn sie durch den Himmel hindurchgeht, nimmt sie einen himmlischen Leib zu sich, wenn durch die Sterne, einen sternartigen. Wenn ihr Weg sie durch den Äther führt, so umgiebt sie sich mit einem ätherischen. Und wenn sie in die Luft herabkommt, umfliesst sie ein luftartiger. Lässt sie sich aber auf der Erde blicken, so vereinigt sich ein irdischer Leib mit ihr. Wenn sie also sich so leicht mit den andern Stoffen erfüllt, was hindert, anzunehmen, dass, falls sie in das Feuer fällt, ein feuriger Körper sie rings umstrahle, und wenn das Meer sie überflutet, dass sie dann einen wasserartigen Leib an sich ziehe? Es passt ja jede Art Körper als Kleid für die Seele. Dazu ist man, ohne dass man es weiss, dreifach und vierfach. Doch nein, fährt Äneas in ernster Rede fort, es ist lächerlich zu glauben, dass das Unkörperliche sich mit jedwedem Körper so leichthin verbinde und dass die Seele viele Leiber zugleich sich anlege. Denn wenn dieselben alle beseelt sind (und sie sind es, denn sie sind die Körper einer Seele),

so setzt die eine Seele ja eine ganze Reihe von Lebewesen in Bewegung. Das ist widersinnig. Man hört allerdings davon, dass um die Grabdenkmäler schattenhafte Erscheinungen schweben. Man nennt sie Gespenster und hält sie für die luftartigen Körper der Seelen. Aber in Wahrheit sind es schlimme materielle Dämonen, welche die menschlichen Seelen spielen. Auch was die Betrüger, die für Totenbeschwörer sich ausgeben, mit ihren Zaubersprüchen herbeirufen, ist nicht ein Mensch, sondern ein Dämon, der die Gestalt eines Menschen annimmt und zur Täuschung etwas vorgaukelt und spricht. Sobald aber die Sonne oben sich zeigt, hat die Szene unten ein Ende. Wenn es wirklich eine menschliche Seele wäre, würde sie auch am Tage recht gerne mit den Personen, die ihr die liebsten sind, zusammen sein und sich mit ihnen unterhalten.

Einen Leib muss freilich die Seele haben, wenn sie ihre Strafe spüren soll. Aber das wird nicht ein luftartiger sein, sondern ihr eigener, welchen sie im Leben gehabt hat. Diesen wird sie wieder erhalten, wenn die Zeit des Gerichtes gekommen ist. Denn nicht ist es so, dass ein anderer Leib die Lustempfindung hatte[1]), ein anderer Schmerz erleidet, dass ein anderer den Begierden diente und ein anderer zur Verurteilung weggeführt wird[2]).

---

1) B p. 287 n. 502 räumt ein, dass er statt *ἥσθισε* besser *ἥσθη* gesetzt hätte.

2) B p. 58–61.

B.

Wie ist eine Wiederauferstehung des irdischen Leibes möglich?

Zufolge der Darlegung unter A. ist es der irdische Leib, mit welchem der Mensch wieder zum Leben gelangt.

1.

Hiegegen wird aber eingewendet: Die Bestandteile des irdischen Leibes lösen und zerstreuen sich doch völlig. Der eine wird von Fischen verzehrt, der andere von Vögeln zerrissen und diese Tiere werden wieder von anderen ergriffen und vernichtet, so dass vom menschlichen Leibe keine Spur mehr vorhanden ist. Wie soll er da wiederhergestellt werden können? Er wird es gleichwohl, meint Äneas. Denn der Leib ist etwas aus den vier Elementen Zusammengesetztes. Alles Zusammengesetzte, was sich auflöst, löst sich in seine Bestandteile auf. Der menschliche Leib, der Fisch, der Vogel, das Tier, das alles kehrt zu den Grundstoffen zurück. Wenn nun die Elemente erhalten bleiben, so bleibt auch von unserem Leibe die Grundlage erhalten, und wenn der Schöpfer ruft, so sammelt sich alles wieder von allen Seiten her. Wenn anfänglich die geringe und gestaltlose Flüssigkeitsmasse den ganzen Menschen in sich trug und hervorbrachte, so ist es nicht verwunderlich, dass der gesamte Leib des Menschen, der in die Elemente zerstreut ist, nicht mehr, sondern gerade sein Mass wiedergiebt. Ich sah, erzählt Äneas, einen grossen, schönen, weitverzweigten und schattenspendenden Weinstock, der mein Haus schmückte. Er war nicht vom Gärtner gepflanzt worden, nicht von einem Spross aus in die Höhe gewachsen, sondern aus einem Weinbeerkern, der verfault ist, hervorgegangen.

Wo war da der Stamm verborgen, wo die unzähligen Blätter? Wo war die Frucht versteckt? Und noch manche andere Beispiele aus dem Pflanzen- und Tierleben lassen sich dafür beibringen, wie auf das Vergehen ein Entstehen folgt[1]). Nichts davon wird als auffällig betrachtet. Dass aber der menschliche Leib wieder auflebt, darüber wundert man sich, das glaubt man nicht. Und doch bietet der Schöpfer, um diesem Misstrauen im voraus zu begegnen, so viele ähnliche Erscheinungen dar, damit hernach auch jenes Wiederaufleben des Leibes nicht als unglaubhaft angesehen werde. Er befiehlt der Erde, dass sie eine Menge von Tieren, Pflanzen und Samen an das Tageslicht fördere und übt sie so im voraus, damit, wenn sie den Auftrag erhält, die Toten wieder zu geben, ihr dies nicht etwas Neues dünke. Denn wenn sie lebende und beseelte Körper darreicht, so dürfte es nicht mehr als seltsam erscheinen, wenn sie die blossen Leiber der Menschen zurückgeben soll.

Man darf sich jedoch nicht einbilden, dass, wenn der Leib seine Gestaltung beibehielte, es eher glaubhaft wäre, dass die Seele wieder wie in einer Bildsäule in ihm einziehe, wenn aber seit vielen Jahren schon das Gefüge des Körpers gelöst sei, dass es dann unbegreiflich bleibe, wie sie ihn hernach noch gebrauchen könne. Die Meinung ist eine irrige, dass die Leiber leichter wieder lebendig werden, wenn sie, wie bei den Ägyptern, einbalsamiert und zur Aufnahme der Seelen bereit da liegen. Das trägt nichts aus, ob der Leichnam zerteilt oder noch beisammen ist. In beiden

---

1) Äneas führt B p. 63 noch einige nicht eben glücklich gewählte an.

Fällen ist die Harmonie desselben vernichtet. Die Seele trennt sich ja nicht anders vom Leibe, denn so, dass die Harmonie desselben sich löst. Ein toter Mensch, meint Äneas, ist nicht besser, um nicht zu sagen, er ist geringer als ein gemalter. Dieser nämlich ist schön, jener völlig verblüht. Man müsste folglich entweder annehmen, dass gemalte und in Stein gearbeitete Körper für die Aufnahme der Seele noch geeigneter seien als ein Leichnam, oder man muss zugeben, dass es für die Wiedervereinigung mit der Seele nichts ausmacht, ob der Leib noch beisammen oder zerstört ist. Denn auch jetzt, wenn die Seele kommt, findet sie nicht den vollkommenen Leib vor, sondern den gestaltlosen Samen. Aber nicht das Augenfällige ist das Starke, sondern die im Innern verborgene Kraft [1]).

2.

Die Ansicht des Äneas ist also diese: Die Seele trennt sich vom Leibe beim Tode; der Leib löst sich in seine Elemente auf, aber wird dereinst aus diesen neu zusammengefügt und mit der Seele verbunden. Hiebei entsteht aber das Bedenken: wie geht es zu, dass jede Seele ihren eigenen Leib wieder erhält? Äneas antwortet darauf in folgender Weise: Der Leib besteht aus Stoff und Form. Der Stoff verdirbt, indem er sich auflöst. Das Prinzip der Form [*τοῦ εἴδους ὁ λόγος*] jedoch bleibt unversehrt und ungelöst [2]). Sogar

1) B p. 61—65.

2) B p. 65, 10 liest: *μένει δεσῶος καὶ αὐτὸς τοῦ εἴδους ὁ λόγος.* Statt *αὐτός* aber, welches hier keinen Sinn giebt, dürfte um des Gegensatzes willen besser zu lesen sein *ἄλυτος*. Boiss. selbst sagt p. 291 n. 521: ich wollte, es hiesse *ἄλυτος*. Ambrosius [cf. B p. 486] übersetzt: incorrupta et insolubilis.

das Getreidekorn, wenn man es in die Erde gelegt hat, vergeht zwar und stirbt. Sein schöpferisches Prinzip aber bleibt fest, stark und gleichsam unsterblich. Es zieht die im Umkreise des Samens befindliche Erde und die um denselben sich sammelnde Feuchtigkeit an sich, erwärmt sie mittelst seiner Wärme und bringt das erstorbene Samenkorn wieder zum Leben. Es schlägt Wurzeln ein in die Erde, treibt die Pflanze hervor, erweckt den Halm und lässt die Ähren emporwachsen, mit einem Worte, es bewirkt, dass das unten vergrabene Getreidekorn oben wieder auflebt. So ist es auch bei den andern Gewächsen.

Niemand findet das auffällig. Soll jedoch der Mensch wiederhergestellt werden, so regt sich dagegen der Neid der Dämonen und der Unglaube der Menschen. Wenn nun bei sterblichen Dingen das Prinzip der Form unsterblich ist, so ist doch wohl auch das Prinzip der unsterblichen Seele unsterblich. Keine Zeit richtet es zu Grunde, sondern es verharrt in sich und wenn die zuvor bestimmte Zeit gekommen ist, so bringt es den Stoff [d. h. die Elemente des Leibes, die es zuvor gesammelt hat], zum Leben und versetzt ihn durch seine Kraft auf die alte Weise in geordneten Zustand, mit andern Worten, es stellt den Leib in seiner vorigen Gestalt wieder her.

Die Seele erkennt nämlich ihre Form sehr leicht. Und Gott selbst greift ein. Er sendet jede einzelne Seele zu der ihr angehörigen Form. Er sondert und verteilt die Seelen richtig, wie gute Hirten trotz der vielen Tiere, die sie besitzen, sie leicht unterscheiden, so dass eine Verwechslung nicht zu befürchten ist. Der Bäume, Pflanzen und Gräser sind unzählige und sehr verschiedenartige. Das Wasser, welches im Regen

auf die Erde herniederfällt, ist ein und dasselbe. Aber dennoch wandelt das Prinzip eines jeden Gewächses, welches das Wasser an sich zieht, es seiner eigenen Form, Beschaffenheit und Farbe entsprechend um in Süss oder Bitter, Kalt oder Warm, Wohlriechend oder nicht Wohlriechend. So zieht auch, [wird hier zu ergänzen sein], das schöpferische Prinzip jedes Leibes den Stoff, der für alle Körper der nämliche ist, zu sich und gestaltet ihn seiner eigenen Form gemäss. Unbegreiflich bleiben die aus dem Naturleben angeführten Erscheinungen immer, ohne dass sich die Philosophen dadurch beunruhigen lassen. Wenn aber der Schöpfer seine Anordnung trifft und die Seele erinnert sich an die ihr zugehörige Form, erkennt sie und nimmt sie wieder zu sich: das allein macht jene stutzig, dagegen kämpfen sie an[1]).

Die eben mitgeteilte Erörterung, in welcher Äneas auseinandersetzen will, wie jede einzelne Seele zu ihrem eigenen Leibe wieder kommt, lässt stellenweise an Klarheit zu wünschen übrig. Äneas redet anfangs von einem Formprinzipe des Leibes, das erhalten bleibt, und später von einem Prinzipe der Seele, das natürlich erst recht unsterblich ist. Er hebt aber nicht deutlich hervor, wie sich diese beiden Prinzipien zu einander verhalten. Ferner sagt er vom Seelenprinzipe, dass es den Stoff belebe und wiederherstelle, und von der Seele, dass sie ihre Form erkenne und zu sich nehme, ohne dass er klar macht, wie er sich das Verhältnis dieser beiden Thätigkeiten [nämlich der, welche er dem Seelenprinzipe, und der, welche er der Seele zuschreibt], zu

1) B p. 65—66.

einander denkt. Er gebraucht endlich den Vergleich von den Gewächsen und dem Wasser, giebt jedoch nicht an, was hiebei das tertium comparationis sein soll.

3.

Während Äneas von der Form des Körpers behauptet, dass sie so bleibe, wie sie von Anfang an hervortrat, bemerkt er vom Stoffe der Leiber, dass derselbe eine Veränderung zum Besseren erfahre. Um diese Verwandlung anschaulich zu machen, bedient er sich eines Gleichnisses, das freilich nicht zutreffend ist, weil es auf falschen Voraussetzungen beruht, immerhin aber zur Verdeutlichung der Meinung des Äneas beiträgt. Denken wir uns, sagt er, dass irgendwo eine eherne Bildsäule des Achilles aufgestellt sei. Mit der Zeit bekommt das Erz Sprünge, die Leute nehmen es, zerstücken es und werfen die Teile weg. Nun kommt ein Künstler dazu. Das Erz gefällt ihm. Er hält es für einen geeigneten Stoff, um seine Kunst daran zu wenden. Er sammelt es, findet alles wieder, schmelzt es dann um, reinigt es, verwandelt durch seine Geschicklichkeit das Erz in Gold und formt daraus von neuem einen Achilles. So ist der ursprünglich eherne Achilles ein goldener geworden, aber doch wieder ein Achilles. Ähnlich ist es bei den Leibern. Der Stoff derselben wird von dem Schwerfälligen, Unreinen und Sterblichen befreit, das ihm anhaftet, und die Güte und Kunst des Schöpfers macht denselben rein, leicht und unsterblich. Denn da der Leib für die Gemeinschaft mit einer unsterblichen Seele bestimmt ist, so soll er auch der Unsterblichkeit teilhaftig werden. Er hätte sie von Anfang an geniessen dürfen, wenn er nicht — wie bereits dargethan wurde — eine Zeit lang hätte

sterblich sein müssen, damit das Böse bestraft und beseitigt werde [1]).

Solche Umgestaltung des Stoffes in einen bessern, versichert Äneas, ist nicht unglaubhaft. Denn auch bei uns Menschen giebt es thatsächlich Künstler, die Silber und Zinn nehmen, die Form desselben beseitigen, es umschmelzen, färben und in etwas Kostbareres, in Gold verwandeln. Aus Sand und Natron macht die menschliche Kunst etwas Neues, das durchsichtige Glas. Die Landleute wissen von Umänderungen zu sagen, die mit Bäumen vorgenommen werden. Sollte der Schöpfer der Menschen schwächer und ungeschickter sein als die Menschen? Sollte nicht die Glaubhaftigkeit dessen, was bei uns täglich geschieht, den Zweifel hinsichtlich des Zukünftigen vertreiben? [2])

Dass der Leib der künftigen Unsterblichkeit nicht gänzlich unteilhaftig bleibt und dass er von den Annehmlichkeiten der Seele gleichfalls einen Genuss hat, ist nicht mehr als billig, da er ja auch bei üblen Geschicken sich ihrer Gemeinschaft nicht entziehen kann und bei Schlechten auch die Strafe mit erleidet, die über sie verhängt wird.

Warum trennt sich aber überhaupt die Seele vom Leibe, wenn sie sich doch wieder mit ihm vereinigt? Damit *τὸ πάθημα μάθημα* werde, damit es sich offenbare, wie gross die Kraft der Seele und die Schwachheit des Leibes ist. Hat die Trennung von Seele und Leib eine Weile gedauert, dann wird dieser zufolge göttlicher Anordnung wieder auferstehen. Er sollte nicht für immer als unnütz weggeworfen sein, da er

1) B p. 66—67.
2) B p. 71.

ja von Anfang an von der Unsterblichkeit der Seele gekostet hat. Jedoch ist es nicht eine Wiedererweckung für dieses Leben. Denn, wie schon früher bemerkt wurde [1]), genügt ein einmaliges Dasein, um die Kämpfe des Diesseits kennen zu lernen, und ausserdem wäre auch das Eintreten des Lebensendes etwas Überflüssiges, wenn der Leib wieder in dasselbe Dasein zurückkehrte. Die Wahrheit ist: er steht auf für ein unsterbliches Leben, das längst ersehnt wird von den Guten, gefürchtet aber von denen, welche während ihres Erdenlebens sich nicht fürchteten vor der Sünde [2]).

4.

Wie man sieht, lässt Äneas die Leiber um ihrer Gemeinschaft mit der Seele willen die Unsterblichkeit erlangen. Dieses scheint zu der Folgerung zu führen, dass es dann bei den Leibern der unvernünftigen Tiere wohl auch so sein werde. Denn auch diese haben eine Seele empfangen. Äneas jedoch lehnt diese Folgerung ab und sagt: Die Seele der Tiere ist unvernünftig und sterblich. Ist nun die Seele dahin, so ist es unnütz, den Leib wieder zu erwecken. Denn er wird nicht um seinetwillen, sondern der Seele zulieb in das Leben zurückgerufen. In die vernunftlosen Tiere ist also der Same der Unsterblichkeit nicht gesät, da sogar über ihre Seelen der Tod Gewalt hat. Unsere Seele jedoch, die unsterbliche, lässt in dem Leibe, mit welchem sie vereinigt war, den Samen der Unsterblichkeit zurück. Und, was die Hauptsache ist, der Mensch ist ein Produkt des Schöpfers selbst. Infolgedessen kann kein

1) Cf. B p. 40.
2) B p. 68—69.

Teil seines Wesens gänzlich sterblich bleiben. Die Entstehung der vernunftlosen Tiere aber geht auf die Elemente zurück, welche jene im Auftrage des Schöpfers hervorbringen. Da die Tiere also von solchen Vätern herstammen, lösen sich ihre Leiber und Seelen völlig auf. Denn die Unsterblichkeit haben sie nie gekostet. Der menschliche Leib dagegen empfing durch sein Zusammenwirken mit einer unsterblichen Seele nebenher auch unsterbliche Nahrung und brachte dadurch etwas von der Unsterblichkeit an sich. Da er demnach des Nektars nicht gänzlich unteilhaftig ist, sinkt er zwar dahin in den Staub, aber bleibt nicht immer liegen. Wenn die Sonne auf kaltes Wasser scheint, so wird demselben dadurch Wärme, ja Hitze mitgeteilt. Wer möchte es dann bezweifeln, dass der Leib des Menschen infolge davon, dass er eine unsterbliche Seele ganz in sich aufgenommen hatte, einen Strahl der Unsterblichkeit erhielt? Es ist mit dem Leibe, wie mit Schwefel. Lange liegt dieser da, fühlt sich kalt an und raucht nicht. Wenn er aber in die Nähe des Feuers kommt, dann ergreift er es sofort. Denn es verbindet ihn mit demselben von Anfang an eine verborgene innere Verwandtschaft. Sogleich entzündet er sich und zeigt nun durch die Wirkung seine Kraft und dass er in die Ordnung des Feuers gehört. So ist es mit den menschlichen Leibern, in denen gleichsam das Feuer der Unsterblichkeit schlummert. Lange Zeit liegen sie ganz kalt und bewegungslos da. Weil sie aber geschickt sind, sich mit der Seele zu vereinigen, erwärmen sie sich, nachdem diese Verbindung wiederhergestellt ist, sehr leicht, werden zum Leben gebracht, folgen der Seele mit Freuden und erheben sich zur Unsterblichkeit[1]).

1) B p. 69—71.

5.

Wir erkennen, dass Äneas mit grossem Eifer für das Dogma von der Neubelebung und künftigen Unsterblichkeit des Leibes eintritt. Ja dieser Eifer geht bei unserem Philosophen so weit, dass er es nicht verschmäht, hin und wieder sogar in Scheltworten seinen Unwillen über diejenigen zu äussern, welche jenes Dogma nicht annehmen wollen[1]). Er vergleicht sie mit Leuten, die vor dem Kampfe viele Übungen anstellen und, wenn es zu demselben kommt, alles vergessen haben und nichts leisten. Vorwurfsvoll ruft er ihnen zu: Warum sträubt ihr euch so kindisch gegen das Wahre und Zugestandene, die ihr das Unwahrscheinliche und Unsinnige so gerne euch gefallen lasst? Er führt dann einige Erzählungen aus der griechischen Sage an über Personen, die angeblich Tote zum Leben brachten oder viele Jahre nach ihrem Tode wieder auftauchten, und bemerkt dazu: Derartiges nehmt ihr unbesehen hin. Dem folgt ihr, ohne es lange zu prüfen, wie das Vieh dem Futter. Darüber freut ihr euch in ausgelassener Lust. Keiner wagt es, dagegen aufzutreten. Gegen die Lehre aber, dass der Schöpfer der unsterblichen Seele auch einen unsterblichen Leib gebe, wird ein unversöhnlicher und erbitterter Krieg geführt[2]).

Zu diesen Auslassungen, in welchen Äneas die Gegner des Auferstehungsdogmas wegen ihrer Kritiklosigkeit und Leichtgläubigkeit so scharf zu tadeln weiss, stimmt es freilich schlecht, dass er bei seiner Argumentation in Sachen jenes Dogmas zuweilen selber

1) Cf. B p. 63; 65; 66.
2) B p. 71—72.

recht unkritisch zu Werke geht. So wirft er in der Meinung, die von ihm erfochtene Lehre dadurch zu erhärten, die Frage hin: Wenn sich die Leiber in nichts auflösten, wie ist es dann zu erklären, dass häufig in ihnen so viel Kraft zurückblieb, dass sie, obwohl bereits im Sarge oder Grabe geborgen, dennoch mehr ausrichteten als einst die betreffenden Personen im Leben? Und zum Beweise hiefür bringt er aus der griechischen Sage und christlichen Legende Geschichten bei von Wundern, die angeblich durch die Gebeine einerseits des Ödipus, Theseus und Orestes, andererseits durch die von christlichen Märtyrern bewirkt worden sind [1]). Als unphilosophisch ist ferner die Art und Weise zu bezeichnen, wie Äneas in dem Abschnitte B p. 73—77 die Lehre von der Wiedererweckung des Leibes zu stützen sucht. In der Überzeugung nämlich, dass ein Dogma dann am schlagendsten bewiesen sei, wenn es nicht bloss mit Worten behauptet, sondern durch die That bekräftigt werde, erzählt er von Syrern, die von Jugend auf einen ausgezeichneten Lebenswandel führten und im stande waren, Tote zu erwecken; von einem Greise, der einen verstorbenen Knaben zum Leben zurückbrachte; von einem Blinden, der wunderbarer Weise das Augenlicht wieder bekam und sodann mit seiner Verkündigung von der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung des Leibes einen tiefen und überzeugenden Eindruck auf die Zuhörer machte; er berichtet endlich von Leuten, denen unter der Herrschaft eines Tyrannen in Grosslibyen, weil sie ihren Glauben nicht verleugnen wollten, die Zunge herausgeschnitten wurde und die trotzdem infolge göttlicher Gnaden-

1) B p. 67—68.

wirkung vom dritten Tage an wieder reden konnten. Aus dem letzteren Vorkommnisse zieht Äneas den Schluss: wenn solches geschieht, so muss auch der hartnäckigste Zweifel an der Neubelebung des Leibes verschwinden und niemand wird mehr so thöricht sein wollen, dass er die Lehre von der Totenauferstehung nicht annimmt. Beruht dieselbe ja doch nicht auf menschlicher Unterweisung, sondern auf göttlicher Offenbarung. Dass jene Weisen, welche die Auferstehung verkündigen und Tote erwecken, solches sagen und thun können, das verdanken sie nicht der Belehrung durch einen Italer oder Hellenen, Chaldäer oder Ägypter, sondern Gott hat ihnen die Weisheit der Rede und die Kraft zum Werke verliehen. Gott, der Mensch wurde und seinen eigenen Leib zur Unsterblichkeit erweckte, verheisst allen das Geschenk der Unsterblichkeit. Wer seinen Gesetzen gehorcht, wird ein unsterblicher Gott. Er tritt in die Reihe der geistigen Wesen ein und befindet sich dann bleibend in der Gemeinschaft des grossen Königs [1]).

Die Aufforderung: lasst uns den Sinn reinigen, dass wir Gott ähnlich werden, denn nur der Reine darf Reines berühren, und ein Gebet des Inhalts: Göttliche Dreieinigkeit, gieb uns, dass wir eingedenk seien der oberen Schönheit, verleihe allen die Unsterblichkeit, beschliessen den Dialog [2]).

1) B p. 73—77.
2) B p. 78.

Zweites Kapitel.

Die philosophische Stellung des Äneas im allgemeinen, insbesondere sein Verhältnis zum Christentume und zum Neuplatonismus.

Überblicken wir nun die philosophischen Anschauungen des Äneas, mit denen uns sein Dialog bekannt macht, in ihrer Gesamtheit, und suchen wir ein Urteil darüber zu gewinnen, welches die philosophische Stellung das Gazäers im allgemeinen ist.

Die Probleme, mit welchen sich Äneas in seiner Schrift beschäftigt, sind keine neuen, sondern, wie er selbst zugesteht [1]), solche, die von Früheren wie Späteren oft behandelt wurden. Es sind die nämlichen Fragen, welche besonders in den letzten Jahrhunderten der alten Zeit namentlich infolge der Ausbreitung des Neuplatonismus wiederholt zum Gegenstande der Diskussion gemacht worden sind. Sie wurden jedoch, wie sich denken lässt, sehr verschieden beantwortet: bald nach Massgabe des christlichen Dogmas, bald im Anschlusse an die hellenische, vornehmlich die neuplatonische Philosophie, bald — und dieses ist bei den christlichen Philosophen sehr häufig der Fall — in einer mancherlei Abstufungen zulassenden Vermischung beider Standpunkte. Welche Stellung nimmt nun Äneas im allgemeinen zu jenen alten, vielerörterten Problemen ein? Diese Frage kommt aber im Grunde auf die andere hinaus: wie steht er zum Christentume und wie zum Neuplatonismus?

1) B p. 3, 2 sqq.

Obwohl Äneas bei dem Neuplatonismus in die Schule gegangen war, tritt er demselben doch in vielen und wichtigen Punkten entgegen. Er bekämpft dessen Anschauung von der Präexistenz und Wanderung der Seele in allen ihren Formen und mit allen ihren Folgerungen und nimmt an, dass die Seele erst in der Zeit hervortrete, d. h. dass sie erst im Augenblicke ihrer Verbindung mit einem Leibe von Gott geschaffen werde, nichtsdestoweniger aber unsterblich sei, und dass sie das irdische Leben nur einmal durchmache. Er hält daran fest, dass die Missgeschicke des Menschen, dessen Willensfreiheit er verteidigt, nicht die Folge von vorzeitlichen Versündigungen seien, sondern dass sie von der göttlichen Vorsehung zugelassen würden als Strafe für diesseitige Verfehlungen oder als Bewahrungsmittel gegen zukünftige Verirrungen oder dass sie zur Erprobung der Tugend dienen. Er spricht sich ferner gegen die Hypothese von der Ewigkeit des Stoffes aus. Zufolge dessen bestreitet er auch die Meinung, dass der Kosmos ungeworden und ohne Anfang sei und lehrt dagegen, dass derselbe von Gott in der Zeit geschaffen und sterblich gemacht wurde, dereinst aber umgewandelt und gleichfalls der Unsterblichkeit teilhaftig werde. Endlich verficht er die Ansicht, dass der menschliche Leib in verklärter Gestalt wieder erweckt und jeder mit seiner Seele von neuem vereinigt werde zu unsterblichem Leben.

Fragen wir, woher die Anschauungen stammen, in welchen Äneas vom Neuplatonismus abweicht, so finden wir uns auf das Christentum gewiesen. Was Äneas im Gegensatze zum Neuplatonismus behauptet, stimmt mit christlichen Dogmen überein. Dass Äneas dieselben gekannt hat, begreift sich, wenn man bedenkt,

dass er Christ war und zu einer Zeit lebte, wo Gaza äusserlich wenigstens fast ganz dem Christentume angehörte [1]).

Andererseits ist nicht zu leugnen, dass bei Äneas das spezifisch Christliche sehr in den Hintergrund tritt. Schon das fällt bei ihm auf, dass weder in seinen Briefen noch in seinem „Theophrast" die Namen Christus, Christ, christlich vorkommen, obgleich ihm in seinem Dialoge manche Stellen hätten Anlass geben können, diese Bezeichnungen zu gebrauchen. Er spricht z. B. von der Menschwerdung und Auferstehung Christi mit den Worten: Gott ist aus Menschenfreundlichkeit Mensch geworden und hat selbst zuerst, da er ja Gott war, seinen Leib zur Unsterblichkeit erweckt [2]). Er erzählt von frommen Männern, deren Leichname noch Wunderkraft ausströmten, ferner von solchen, die Tote erweckten oder an denen Wunder geschahen [3]). Zweifellos meint er hiemit überall Christen [4]). Aber er sagt das nicht, sondern redet ganz unbestimmt von überzeugungstreuen und tugendhaften Menschen.

Nirgends wird von Äneas das neue Testament oder eine Schrift desselben ausdrücklich zitiert [5]). Auch führt er niemals Kirchenväter oder Kirchenschriftsteller namentlich an [6]).

1) Sta p. 621 sqq.

2) B p. 77.

3) B p. 68; 73—77.

4) Und zwar Mönche cf. Sta p. 616 sq.

5) Was Äneas mit den *λόγια τῶν Ἑβραίων* B p. 73 und was er mit den *λόγια* B p. 75, die der geheilte Blinde verlas, meint, giebt er nicht näher an.

6) Wenn also von verschiedenen [so von WW, K u. a.] behauptet wird, dass das Gespräch des Äneas gegen origenistische

Die christliche Hauptlehre, die von der Trinität, berührt Äneas in seinem Dialoge allerdings zweimal: das erste Mal bei der Erörterung über den Kosmos, wo er beweisen will, dass Gott nie müssig war, wenn er auch die Welt erst in der Zeit geschaffen hat [1]), und das andere Mal in dem Gebete, mit welchem der Dialog endet [2]). Beide Male spricht Äneas von einer *θεία τριάς* und *μονάς*. Aber die Art und Weise, wie er von der zweiten Person als dem *λόγος* und der *σοφία* redet, wodurch Gott alles hervorgebracht habe, und von der dritten als dem *πνεῦμα ἅγιον*, womit Gott alles erfülle, erhalte und vervollkommne, verrät platonische Einwirkung [3]) und lässt besonders in Bezug auf *τὸ πνεῦμα* unentschieden, ob sich Äneas dasselbe als Person oder nur als göttliche Kraft vorgestellt habe.

Ausser den erwähnten kommen sonstige dem Christentume eigentümliche Dogmen in der Schrift des Äneas nicht zur Sprache [4]).

Lehren sich richte, oder wenn es bei Erdmann heisst: „Des Äneas Dialog bestreitet den Nemesius öfter mit platonischen Gründen", so darf das nicht so verstanden werden, als ob Äneas den Origenes bzw. Nemesius deutlich als den Gegner bezeichne, dessen Lehren er bekämpfe. Er nennt weder den einen, noch den andern. Ob und wie weit jene Behauptung, dass Äneas gegen Origenes bzw. Nemesius sich wende, sachlich richtig ist, müsste erst durch eine eigene Untersuchung erforscht werden.

1) B p. 50 sq.

2) B p. 78.

3) Cf. Ru p. 26.

4) Warum Äneas bei Z p. 450 unter die antinestorianischen Orthodoxen des 5. Jahrh. eingereiht wird, ist mir nicht recht verständlich. In den Schriften des Äneas wenigstens findet sich keine Spur davon, dass er über das Verhältnis der beiden Naturen in Christus sich äussert, noch viel weniger davon, dass er gegen Nestor und dessen Anschauungen Partei nimmt.

Während so von dem genuin Christlichen bei Äneas nur weniges hervortritt und dieses wenige ziemlich unbestimmt erhalten ist, findet sich bei ihm mancherlei, was bekundet, wie sehr er noch mit dem Hellenentume zusammenhängt.

Unbedenklich gebraucht er Redewendungen, welche bei einem Christen auffallen. So schreibt er im ersten Briefe: Bei Zeus, dem Horte der Freundschaft; im fünften: Nein bei den Göttern; im siebenten: Lasst uns dem Hermes Trankopfer darbringen; im achten: Zeus *φίλιος* behütet dich. Im Dialoge spricht er von Richtern im Hades[1]); er sagt: Die strafbare Seele kommt in den Tartarus[2]); die bewährte empfängt Nektar[3]); der menschliche Leib sei des Nektars [der Unsterblichkeit] nicht unteilhaft[4]). Dass Äneas derartiger Ausdrücke sich bedient, hat meines Erachtens seinen Grund nicht bloss in der Nachahmung Platos, wie Ritter meint[5]), sondern überhaupt in dem Umstande, dass Äneas bei seinen Studien, seiner beruflichen Thätigkeit und seiner Lektüre hauptsächlich mit Werken hellenischen Geistes sich beschäftigte.

Daher rührt es auch, dass mit Ausnahme der aus der christlichen Legende geschöpften Erzählungen B p. 68, 13—19 und B p. 73, 9—p. 76 incl. die zahlreichen Geschichtchen, die Äneas beispielshalber in seine Ausführungen einstreut, alle der antiken Sage, Geschichte oder Romandichtung entnommen sind[1]).

1) B p. 14.
2) B p. 30.
3) B p. 40.
4) B p. 70. Die Stellen B p. 48 [die Guten gelangen ins Elysium und ergötzen sich dort an Nektar, die Schlechten müssen in den Tartarus, wie Plato sagt] und B p. 56 [die reinsten Teile von Himmel und Erde, welche in den Logien oftmals Olymp, die Inseln der Seligen und Elysium genannt werden] bleiben ausser Betracht, da sie nicht als des Äneas eigene Behauptungen sich geben.
5) R p. 485.

Aus dem Studiengange und dem Berufe des Äneas erklärt sich ferner die Erscheinung, dass es nur hellenische, nicht christliche Philosophen sind, mit denen er sich in seinem Dialoge auseinandersetzt, gegen die er kämpft oder auf die er sich beruft. Mit welchen griechischen Philosophen Äneas es vornehmlich zu thun hat, möge die folgende kurze Übersicht zeigen.

Charakteristisch ist die Stellung, die er zu Aristoteles einnimmt. Bekanntlich bestand die Eigentümlichkeit des Neuplatonismus vom 5. Jahrh. n. Chr., des sogenannten athenischen Neuplatonismus, darin, dass Plato und Aristoteles mit gleichem Eifer studiert und die Lehren der beiden Philosophen mit einander kombiniert wurden. Dass solche Kombinierung möglich sei, bezweifelte man nicht. Auch der Lehrer des Äneas, Hierokles, gehörte zu denen, welche von der völligen Übereinstimmung des Plato und Aristoteles überzeugt waren[2]). Äneas dagegen will von Aristoteles nichts wissen. Er macht kein Hehl aus seiner Antipathie gegen ihn. Nur an drei Stellen gedenkt er des Stagiriten[3]). Er kann sein Missfallen darüber nicht verbergen, dass derselbe die Unsterblichkeit der Seele leugnet und die Ewigkeit der Welt behauptet. Halten wir diese Abneigung des Äneas gegen Aristoteles mit dem Umstande zusammen, dass Äneas einen athenischen Philosophen die Rolle

1) Cf. B p. 15; 18 sqq.; 37 sqq.; 67 sq.; 71 sq.; 76; 78.
2) R p. 486.
3) B p. 7; 7; 53.

des Gegners spielen lässt, der in seinem Dialoge bekämpft und eines Besseren belehrt wird, so erkennen wir: wenn dem Äneas der Neuplatonismus nicht zusagte, so war es hauptsächlich die neuplatonische Richtung seiner Zeit, die athenische oder aristotelische, mit welcher er sich nicht befreunden konnte.

Anders als zu Aristoteles ist das Verhältnis unseres Schriftstellers zu Plato. Plato ist derjenige Philosoph, den Äneas weitaus am öftesten anführt, dem man durch den ganzen Dialog hindurch immer wieder begegnet. Zwar ist Äneas der Meinung, Plato habe seine Weisheit bei den Ägyptern geholt [1]) und die Philosophie derselben sowie die der Chaldäer nach Griechenland gebracht [2]). Zwar wirft er daher den Plato B p. 9 mit den Chaldäern und Ägyptern zusammen und sagt, man solle es nicht mit ihnen halten. Zwar zitiert er platonische Aussprüche nicht immer wörtlich genau, sondern, wie er selbst einräumt [3]), manchmal aus dem Gedächtnisse und hält sich auch von Missverständnissen derselben nicht ganz frei. Aber andererseits geht aus der Schrift des Äneas doch unleugbar hervor, dass unser Autor den Plato selbst studiert und wohl gekannt hat. An zahlreichen Stellen hat er einzelne Ausdrücke wie ganze Sätze und Gedanken den Werken Platos entnommen. Auch da hat er ihn vielfach benützt, wo er ihn nicht eigens erwähnt. Ja Äneas hat dem Plato die dialogische Form seiner Schrift und die Zeichnung der in ihr auftretenden Personen entlehnt. Wenn Äneas den Theophrast als einen eitlen Grosssprecher und Gedächtnismenschen einführt, dessen Unfähigkeit jedoch bald an den Tag kommt, so wollte er damit offenbar

1) B p. 11 sq. 2) B p. 8. 3) B p. 21; 45.

den platonischen Hippias, vielleicht auch Georgias [4]), nachbilden. Hinwieder diente ihm die Figur des platonischen Sokrates als Muster bei der Gestaltung der Rolle des Euxitheus. Auch Euxitheus stellt sich anfänglich, wie Sokrates bei Plato, als brauche und suche er Belehrung, während gerade er es ist, der hernach den Mitunterredner belehrt, überführt und auf seine Seite herüberzieht.

Die Anschauungen Platos teilt Äneas nicht in allen Stücken und zuweilen tritt er ihm scharf entgegen. Er tadelt es, dass Plato in der Lehre von der Seele nicht mit sich selbst übereinstimme [2]). Er verurteilt als lächerlich dessen Theorie von der Wanderung der Seele in Tierleiber [3]). Er meint, Plato wisse zwar vom Untergange dieser Welt, aber nichts von ihrer zukünftigen Unsterblichkeit [4]). Er lässt endlich gegen den Schluss des Dialoges den Theophrast auf die Seite des Euxitheus treten mit den Worten: „Fahre hin, Akademie; lasst uns zu jenem [zu Gott] gehen. Plato selbst befiehlt ja, nur solange ihm zu folgen, bis ein Weiserer denn er erscheine. Niemand aber ist weiser als Gott.“ [5])

Trotzdem verschmäht es Äneas nicht, sich wiederholt auf Plato zu berufen. Weist unser Autor die Erzählungen über Personen, die sich angeblich ihres ehemaligen Daseins noch erinnern konnten, als unglaubhaft zurück, so bemerkt er, Plato prahle nicht damit, aus seinem früheren Leben etwas zu wissen [6]). Führt er aus, dass Krankheit und Tod nicht als Übel zu betrachten seien, so beruft er sich dabei auf Platos Ver-

1) Ru p. 11 sq. 2) B p. 5—9. 3) B p. 10—12. 3) B p. 58; vergl. jedoch B p. 46 und Seite 46 unserer Abhandlung. 4) B p. 77 sq. 6) B p. 20.

fahren und Anschauungen [1]). Versichert er, dass die Seelen der Bösen in den Tartarus verbannt werden und niemals aus demselben herauskommen, so scheint er dieses dem Plato nachgeschrieben zu haben [2]). Setzt er auseinander, dass die Entstehung in der Zeit kein Beweis gegen die Unsterblichkeit der Seele sei, so macht er darauf aufmerksam, dass auch Plato Gewordensein und Nichtzugrundegehen für vereinbar ansehe [3]). Erörtert er, dass die Welt nicht ewig, sondern in der Zeit geschaffen sei, so verfehlt er nicht, zu erwähnen, Plato habe die gleiche Ansicht und dessen Ausleger, die an der Ewigkeit der Welt festhielten, setzten sich dadurch in Widerspruch mit ihrem Meister [4]). Verficht er die Lehre von der künftigen Unsterblichkeit des Leibes, so glaubt er, unter anderem für dieselbe auch das geltend machen zu können, dass Plato mahne, die Wächter des Staates, auch wenn sie bereits tot sind, und die Behältnisse ihrer Leiber noch zu ehren [5]), und dass er einen gewissen Armenius mit seinem Leibe aus dem Totenreiche zu den Lebenden gelangen lasse [6]). Ja sogar, wenn Theophrast von der Akademie sich lossagt, lässt Äneas ihn dieses mit Platos Worten motivieren [7]). Wir sehen, Äneas führt nicht ganz mit Unrecht den Beinamen Platonicus [8]).

Nach Plato ist es Plotin, den Äneas am meisten benützte. In dem Abschnitte, in welchem Äneas die Lehrmeinungen des Heraklit, Empedokles, Pythagoras und Plato über das Herabkommen der Seele ins Diesseits darlegt, scheint er fast durchgängig an Plotin sich

1) B p. 21 sq. 2) B p. 30 cf. 48. 3) B p. 45 sq. 4) B p. 51—53. 5) B p. 68. 6) B p. 72. 7) B p. 77 sq. 8) B p. 469.

gehalten und denselben stellenweise wörtlich ausgeschrieben zu haben [1]). Wie gross sonst die Abhängigkeit des Äneas von Plotin ist, darüber vergleiche Ru p. 34—38. Mit Namensnennung gedenkt Äneas des Plotin nur dreimal, indem er von ihm berichtet, dass er in der Seelenwanderungstheorie an Plato sich anschloss [2]), dass sein Buch: Woher das Böse? von Porphyr erläutert wurde [3]) und dass er über Anaxagoras spottete, weil dieser die Gleichzeitigkeit des Weltbildners und Stoffes behauptete [4]).

Auch von Porphyr hat Äneas wohl einige Schriften gekannt. Äneas führt uns dessen Seelenwanderungslehre, welche [wie die Jamblichs] über die platonische hinausgeht, vor und erörtert, warum er auch sie nicht annehmen könne [5]). Weiter berichtet Äneas von Porphyr, dass er die Dämonen beschrieben [6]), die Orakel der Chaldäer in einem Buche veröffentlicht und sowohl in diesem Buche als auch in der Erläuterungsschrift zu Plotins Werk: Woher das Böse? sich gegen die Hypothese von der Ewigkeit des Stoffes ausgesprochen habe [7]).

Ferner erwähnt Äneas beiläufig den Pythagoras, Heraklit, Empedokles, Jamblich, Syrian, Proklus und einige andere. Ob er freilich die Lehren auch dieser Philosophen aus ihren eigenen Schriften, [soweit sie solche hinterliessen], gekannt hat, ist zweifelhaft [8]).

1) B p. 5—7. 2) B p. 12. 3) B p. 51. 4) B p. 52. 5) B p. 12—14. 6) B p. 38. 7) B p. 51.

8) Das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem Äneas zu Plato, Plotin u. a. steht, eingehend und zusammenhängend darzustellen, wäre Sache besonderer Monographien. Die Noten bei Boissonade beschränken sich naturgemäss darauf, bei einzelnen Wendungen des Textes die Quelle namhaft zu machen, aus welcher sie geflossen sind oder geflossen sein können. Auch Russos begnügt

Den Grund zur philosophischen Bildung des Äneas legte, wie bereits früher mitgeteilt wurde[1]), der Unterricht des Neuplatonikers Hierokles zu Alexandria, dessen Schule Äneas in seiner Jugend besucht hat. Verschiedene Bemerkungen in dem Abschnitte B p. 1—2 berechtigen zu der Vermutung, dass Äneas seine Studienzeit wohl anwendete und dem Studium der Philosophie mit Eifer und Fleiss oblag. Mannigfaltiger Weisheit voll verliess er Alexandria. Auch in späteren Jahren noch dachte er gerne an die Zeit zurück, wo Hierokles sein Lehrer war[2]).

Unter solchen Umständen ist es kein Wunder, dass in der Schrift des Äneas, die gegen den Neuplatonismus sich richtet, doch auch zugleich der Einfluss zu Tage tritt, welchen derselbe auf unseren Philosophen ausübte.

An den Neuplatonismus erinnern schon die der Kultusprache entlehnten Bezeichnungen, die Äneas gebraucht, wenn er die Lehren der Philosophie mit den Ausdrücken *τελεταί*[3]), *ἀπόρρητα*[4]), *ὄργια*[5]) wiedergiebt, wenn er den Lehrer der Philosophie *μυσταγωγός*[6]) nennt und wenn er die philosophische Erörterung mit der Wendung umschreibt: *διανοίγειν ὥσπερ ἐν ἱεροῖς τὰ . . . ἀπόρρητα*[7]).

Dass Äneas unter der Einwirkung des Neuplatonismus stand, zeigt sich ferner dadurch, dass im Dialoge die Weisheit der Chaldäer und Ägypter und die Orakelsprüche öfters erwähnt werden. Der Sinn, in welchem dieses geschieht, ist ein verschiedener. Auf der einen

---

sich damit, einzelne Stellen aufzuzählen, bei welchen Äneas den Plato bzw. Plotin benützt hat.

1) Seite 7. 2) B p. 1—2. 3) B p. 2. 4) B p. 5; 60. 5) B p. 11. 6) B p. 2; 11; 52; 53. 7) B p. 5.

Seite findet es Äneas auffällig, dass manche in der Seelenlehre es noch mit . . . den Chaldäern und Ägyptern halten[1]). Er vermag sein Entsetzen über diejenigen nicht zu unterdrücken, welche den Ägyptern in der Theorie von der Wanderung der Seele in Tierleiber sich anschliessen[2]). Er stimmt gewissen Orakelsprüchen Apollos nicht zu[3]). Für Betrügerei erklärt er das Treiben der Totenbeschwörer, welche es bei den Chaldäern und Ägyptern . . . gebe[4]). Er betont, dass nicht . . . Chaldäer und Ägypter es seien, denen die christlichen Weisen ihre Weisheit und Kraft verdanken[5]). Auf der anderen Seite ist er, wie schon berichtet wurde[6]), der Meinung, Plato habe seine Weisheit von den Ägyptern überkommen und ihre Philosophie sowie die der Chaldäer in Hellas eingeführt[7]). Er beruft sich, wo es ihm für seine Zwecke dienlich erscheint, auf die Orakel des Apollo[8], auf die *λόγια* der Chaldäer[9]), auf die *λόγια* im allgemeinen[10]) und stellt es als lächerlich hin, dass Aristoteles den Propheten der Ägypter nicht folgen wolle[11]).

Auch in den Anschauungen des Äneas bekundet sich vielfach seine Abhängigkeit vom Neuplatonismus.

Gott ist unserem Philosophen das Eine[12]), der oder das Erste[13]), der Anfang[14]), der erste Anfang[15]), das Vollkommene[16]), das Gute[17]), der König[18]). Am öftesten bezeichnet er ihn mit dem Worte *δημιουργός*[19]). Aus ihm ist alles[20]). Er hat von Ewigkeit her den

---

1) B p. 9. 2) B p. 10. 3) B p. 10; 72 53; 67 sq.; 73. 4) B p. 20. 5) B p. 77. 6) Seite 80. 7) B p. 11 sq.; 8. 8) B p. 47; 9) B p. 51. 10) B p. 56. 11) B p. 53. 12) B p. 49. 13) B p. 41; 57. 14) B p. 50; 57. 15) B p. 28; 43; 45. 16) B p. 49. 17) B p. 50; 51; 55; 57. 18) B p. 50; 57; 77; 78. 19) B p. 5; 6 etc. 20) B p. 50.

λόγος, der auch σοφία [1]) oder πρώτη σοφία [2]) genannt wird, hervorgebracht, ohne sich seiner Kraft zu entäussern [3]). Durch den λόγος schafft Gott das Seiende [4]). Dabei bleibt der Schöpfer, was er ist. Er verringert sich nicht, indem er anderes erzeugt, und zehrt sich nicht auf, auch wenn er vieles hervorbringt. Hiegegen bleibt alles, was vom Schöpfer kommt, seiner Fürsorge bedürftig [5]). Er erfüllt es mit Kraft, hält es zusammen, bewahrt es, zieht es zu sich und führt es dadurch zur Vollkommenheit [6]). Dieses Seiende hat der Schöpfer in verschiedene Ordnungen geteilt, die eine abwärts gehende Stufenreihe darstellen. Jedem einzelnen Geschöpf ist seine Ordnung angewiesen [7]). Vor allem unterscheidet Äneas bei dem Geschaffenen zwei Reiche: τὰ νοητά [8]) und τὰ αἰσθητά [9]) oder ὁ νοητὸς κόσμος [10]) und ὁ αἰσθητὸς κόσμος [11]).

An erster Stelle befindet sich dem Range wie der Entstehungszeit nach das Intelligible [τὰ νοητά]. Darum heisst es τὰ πρῶτα [12]). Gott schuf es vor dem Beginne der Zeit [13]). Es ist von vornherein unsterblich [14]). Zum νοητὸς κόσμος gehören die geistigen Wesen. Äneas nennt sie αἱ ἄνω λογικαὶ οὐσίαι [15]); αἱ λογικαὶ οὐσίαι [16]); αἱ νοεραὶ οὐσίαι [17]); αἱ νοεραὶ καὶ λογικαὶ οὐσίαι [18]); αἱ ἄνω δυνάμεις [19]); αἱ νοεραὶ δυνάμεις [20]); αἱ λογικαὶ δυνάμεις [21]). Oder er verbindet die beiden Substantiva und sagt: λογικὴ καὶ νοερὰ δύναμις καὶ οὐσία [22]). Diese

1) B p. 50. 2) B p. 78. 3) B p. 50. 4) B p. 50; 78. 5) B p. 41. 6) B p. 50; 78. 7) B p. 25; 36. 8) B p. 50; 53; 55. 9) B p. 50; 51; 53; 55. 10) B p. 55. 11) B p. 42; 47; 51. 12) B p. 25; 51; 55; 57. 13) B p. 51. 14) B p. 55. 15) B p. 24. 16) B p. 46. 17) B p. 51; 77. 18) B p. 46 und mit Umstellung der Adjektiva B p. 55. 19) B p. 25; 44; 51. 20) B p. 41; 47. 21) B p. 42; 43. 22) B p. 43.

intellektuellen Substanzen hat Gott vor der Zeit geschaffen und geordnet. Denn er wollte solche haben, denen er Gutes thäte [1]). Sie sind also nicht anfangslos und ungeworden, sondern sind entstanden und verdanken dem Schöpfer ihren Ursprung [2]). Sie können die erste Wohlthat geniessen [3]). Ihre Zahl ist, da sie Himmel und Äther erfüllen [4]), eine grosse, jedoch begrenzte [5]). Da sie ἄυλοι sind, engen sie einander nicht [5]) und haben sie keinen vergänglichen Leib und kein Nahrungsbedürfnis [6]). Sie führen ein übernatürliches Leben und das ist gross und ehrenwert. Ihre Bestimmung ist, dem Schöpfer zu dienen [7]).

Neben den vernünftigen Kräften erwähnt Äneas die Engel und Dämonen. Sie erfüllen Luft, Erde, Meer und das Unterirdische [8]). Geschaffen wurden sie gleichfalls vor der Herstellung des Kosmos. Sie dienen dem Schöpfer zum Nutzen des Menschen [9]). Ob sie mit den intellektuellen Substanzen identisch sind oder nicht, ist aus dem Dialoge nicht mit Sicherheit zu erkennen [10]). Auch von schlimmen Dämonen weiss Äneas zu sagen. Diese sind es, welche bei den Gaukeleien der Totenbeschwörer die menschliche Seele trügerischer Weise spielen, jedoch verschwinden, sobald die Sonne aufgeht [11]). Sie sind κακόεργα und ἔνυλα [12]). Dass der Mensch wieder auflebt, erregt ihren Neid [13]).

Dem Geistigen gegenüber steht das Stoffliche. Der Schöpfer ist es, welcher die ὕλη darreicht, belebt, fügt und ordnet. Der Stoff ist demnach nicht ungeworden

1) B p. 51; 42 sq. 2) B p. 42 sq. 3) B p. 51. 4) B p. 47. 5) B p. 46. 6) B. p. 24 sq. 7) B p. 25. 8) B p. 47. 9) B p. 53. 10) Russos lässt den Äneas die geistigen Wesen und Engel identifizieren, cf. z. B. Ru p. 26. 11) B p. 20; 60 sq. 12) B p. 60. 13) B p. 65.

und anfangslos, sondern geworden [1]). Er ist nicht das Erste, sondern das Letzte [2]), nicht stark, sondern schwach und hat das Leben nicht durch sich, sondern von aussen her [3]). Er ist das Substrat, welches jeder Qualität zu Grunde liegt, und eine Art Behältnis für diese [4]). Im Stofflichen prägen sich die Ideen und Formen in ihrer Mannigfaltigkeit und Schönheit oftmals aus [5]).

Aus dem Stofflichen ist die Sinnenwelt gebildet. Sie ist nicht ungeworden, anfangslos oder vorzeitlich, sondern Gott hat sie in der Zeit geschaffen nach dem Ersten [6]). Das Sinnliche [*τὰ αἰσθητά*] nimmt daher die zweite oder letzte Stelle ein und wird *τὰ δεύτερα* [7]) oder *τὰ ἔσχατα* [8]) genannt. Es ist zwar auch schön und gross, aber geringer als das Erste [9]). Hervorgebracht hat Gott das Sinnliche, damit nichts Schönes ungeschaffen bliebe. Wäre es nicht da, so wäre alles ähnlich und in Wahrheit nur eines, während es dem vollkommenen Schöpfer zusteht, Mannigfaltiges, ja Entgegengesetztes ins Dasein zu rufen [10]). Da das Sinnliche stofflich ist, ist es vergänglich [11]). Es löst sich dereinst auf und wird ins Unsterbliche umgewandelt [12]). Die Entwicklung der Körperwelt bewegt sich nämlich auf das Vollkommene und Eine zu, woher sie stammt, und sie hält in dieser Bewegung nicht inne, bis sie das Ziel erreicht hat [13]).

Eine Mittelstellung zwischen dem rein Geistigen und dem Körperlichen nimmt der Mensch ein. Er gehört nicht dem ersten vernünftigen Teile an, sondern

1) B p. 51. 2) B p. 36; 51. 3) B p. 36. 4) B p. 66. 5) B p. 56. 6) B p. 51. 7) B p. 55; 57. 8) B p. 25; 57. 9) B p. 55. 10) B p. 55 sq. 11) B p. 47; 48 sq.; 55. 12) B p. 49; 55 sq.; 58. 13) B p. 49.

dem letzten. Durch die Unsterblichkeit seiner Seele und durch seine Vernunft hat er vor den vernunftlosen Wesen etwas voraus, durch die Vergänglichkeit seines Leibes und dessen Nahrungsbedürfnis steht er den oberen Kräften nach [1]). Er ist ein Geschöpf des Demiurgen selbst. Daher ist nichts von seinem Wesen gänzlich sterblich [2]). Seinem Wesen nach aber ist er ein vernünftiger Geist, verbunden mit einem unvernünftigen Leibe [3]).

Der höhere Bestandteil des Menschen ist die Seele. Dieselbe gehört zu den *λογικαὶ οὐσίαι* [4]) und infolgedessen unter die Wesen erster Reihe [5]). Unter den intellektuellen Substanzen ist sie die letzte [6]). Gott schafft sie im Augenblicke ihrer Vereinigung mit einem Körper [7]). Da sie vernünftig, immer in Bewegung und frei ist, da sie das Leben aus sich hat und es dem Leibe geben kann, so ist sie unsterblich [8]). Die Tierseele hiegegen ist unvernünftig und darum sterblich [9]). Gemäss ihrer höheren Abkunft erinnert sich die menschliche Seele des Schöpfers und der übersinnlichen Schönheit [10]), wird sie durch die Philosophie Gott immer mehr ähnlich [11]) und erhebt sie sich zum ersten Anfange [12]).

Der Leib, mit welchem sie zu einer Einheit verbunden ist [13]), dient ihr als Werkzeug [14]). Derselbe ist materiell [15]). Zu unterscheiden ist bei ihm Stoff und Form [16]). Die Seele ist es, welche den Stoff ordnet und ihm die Form giebt [17]). Die *μορφή* des Leibes rührt

1) B p. 24. 2) B p. 70. 3) B p. 26. 4) B p. 22; 42 sq.; 45; 57. 5) B p. 57. 6) B p. 43 [*τελευταία*] cf. B p. 24. 7) B p. 42 sqq. 8) B p. 45. 9) B p. 16; 69 sq. 10) B p. 17. 11) B p. 45 cf. p. 73. 12) B p. 45. 13) B p. 43 [*δηλοῖ ὅτι τοῦ ἀνθρώπου*]. 14) B p. 45; 59 [*ὀργανικός*]. 15) B p. 46. 16) B p. 65. 17) B p. 35.

vom λόγος, der obersten Kraft der Seele, her[1]). Wenn der Stoff übermächtig ist, dann leidet die Form und es entsteht ein krankhafter, schwächlicher oder abnorm gebildeter Körper[2]). Da es die Pflicht des Ersten ist, sich um das Zweite anzunehmen[3]), so muss die Seele für den irdischen Leib sorgen[4]). Der Leib des Menschen ist unvernünftig. Der Trieb des Unvernünftigen ist ein ungeordneter Drang. Darum soll diesem Unvernünftigen nicht die Herrschaft überlassen werden, sonst entsteht Unordnung. Es soll vielmehr die Vernunft, deren Kraft eine geordnete ist, das Unvernünftige im Zaume halten. Sie soll den θυμός auf ihre Seite bringen und mit dessen Hilfe die Begierden einschränken[5]). Wenn aber die Vernunft lässig ist, das Obere vergisst und, statt Mut und Begehren des Menschen zu zügeln, selbst den niederen Trieben dienstbar wird, so kommt es beim Menschen zum Sündigen[6]). Äneas behauptet demnach zwar nicht, dass die Materie die alleinige Ursache des Bösen sei, aber doch, dass sie die Veranlassung zu demselben bilde[7]). Die Seele trennt sich nicht vom Leibe, ohne den Samen der Unsterblichkeit in ihm zu hinterlassen[8]). Der Stoff des Leibes löst sich also zwar auf[9]), wird aber dereinst, nachdem er eine Umwandlung zum Besseren erfahren hat[10]), von der Seele wieder belebt und in die alte Form gebracht[11]). Denn die Seele erkennt ihre Form, die erhalten bleibt[12]), sehr leicht und nimmt sie wieder zu sich[13]).

Die Pflicht des Menschen ist es, naturgemäss zu leben. Ein solches Leben ist schön und wird erhalten,

1) B p. 34. 2) B p. 31; 34. 3) B p. 57. 4) B p. 25. 5) B p. 26. 6) B p. 24 sqq. 7) B p. 24 sqq.; 58. 8) B p. 35; 70. 9) B p. 65. 10) B p. 66 sq.; 71. 11) B p. 66. 12) B p. 65 sq. 13) B p. 66.

während ein widernatürliches schimpflich ist und Strafe nach sich zieht. Naturgemäss ist das Leben des Menschen dann, wenn sein Begehren in den Grenzen des Guten und Mässigen bleibt[1]). Der Mensch soll bestrebt sein, zum Guten und zur Erkenntnis des Guten aufzusteigen[2]), er soll am Anfange hängen, immer auf ihn schauen, den göttlichen Gesetzen gehorchen, dem ersten Wesen sich unterordnen[3]) und der oberen Schönheit eingedenk sein[4]). Erhebt der Mensch die Seele zum Übersinnlichen und ist er bemüht, durch πρᾶξις und θεωρία zur Höhe der Philosophie zu gelangen, so bekundet er dadurch seine Verwandtschaft mit Gott[5]). Das Ziel des Menschen ist, über den Himmel hinaufzuschreiten, zum ersten Anfange aufzusteigen[6]) und in der Gemeinschaft der geistigen Wesen ewiges Glück zu geniessen[7]), ohne mehr einen Wechsel fürchten zu müssen[8]).

Neuplatonischen Einfluss verrät es endlich, wenn Äneas überall, in der übersinnlichen und sinnlichen Welt sowie im Menschenleben Ordnung und Harmonie erblickt und die Termini, die unter den Begriff der Ordnung und Harmonie, bzw. den der Unordnung fallen, mit Vorliebe gebraucht.

Alles Seiende ist, nach der Ansicht unseres Philosophen, geordnet. Jedem einzelnen ist seine Ordnung angewiesen. So gehört das Tier in die Ordnung der unvernünftigen Lebewesen[9]). Schwefel, der sich entzündet, eilt in die Ordnung des Feuers[10]). Die Reihenfolge der Ordnungen bewegt sich in absteigender Linie. Jedoch ist nichts von dem Gewordenen deshalb gering

1) B p. 25. 2) B p. 26. 3) B p. 57. 4) B p. 78. 5) B p. 73. 6) B p. 28; 43. 7) B p. 28; 40; 77. 8) B p. 28. 9) B p. 25 sq. 10) B p. 70.

zu achten, weil es der vorhergehenden Stufe nachsteht. Alles ist schön und gross für seine Ordnung. Wollte man das Letzte verwerfen, weil es nicht Erstes ist, so würde man jegliche Ordnung auflösen [1]).

Wohlgeordnet ist die intelligible Welt. Sie ist die nicht sichtbare *εὐταξία* [2]). In ihr herrscht nicht ungeordnete Demokratie, sondern geordnete Monarchie [3]). Gott ordnete die geistigen Wesen zu einem Ganzen [4]). Indem Gott den Stoff ordnet und einrichtet, entsteht der sinnliche Kosmos [5]). Er ist die sichtbare *εὐταξία* [6]). In ihm waltet völliger Einklang. Nichts ist ungeordnet und unzusammenstimmend, sondern jedes passt und fügt sich zu jedem [7]). Dass z. B. Sommer und Winter nicht gleichzeitig sind, ist nicht ein Beweis von Unordnung, sondern von Ordnung [8]). Auch beim Menschen ist alles geordnet. Durch die Seele wird dem Stoffe die geordnete Form des Leibes verliehen [9]). Sind manche Körper von Anfang an abnorm gebildet, so erklärt sich dieses unter anderem daraus, dass Gott auch mit Rücksicht auf die Zukunft die Geschicke der Menschen ordnet. Doch durfte die Vorsehung nicht viel Widernatürliches entstehen lassen, damit die von ihr geschaffene Naturordnung nicht in das Gegenteil sich verkehre [10]). Wird durch Krankheit die Harmonie der Glieder gelöst, so geschieht es, damit der Mensch seine Übelthaten erkenne und bereue [11]). Wird die anfänglich vorhandene *διακόσμησις* des Leibes später durch Unglücksfälle zerstört, so ist zu bedenken, dass solches nicht umsonst geschieht und dass in der Gesamtheit der Dinge und Ereignisse zwar eines dem andern, aber

1) B p. 25. 2) B p. 56. 3) B p. 42. 4) B p. 51. 5) B p. 51. 6) B p. 56. 7) B p. 49. 8) B p. 54. 9) B p. 35. 10) B p. 32. 11) B p. 30.

keines dem Ganzen entgegengesetzt ist und dass es zur Harmonie gehört, sogar aus entgegengesetzten Klängen eine Melodie herzustellen [1]).

Ist also schon die leibliche Beschaffenheit des Menschen durch die Gesetze der Ordnung bestimmt, so soll sein sittliches Verhalten erst recht jenen Gesetzen entsprechen.

Im Wesen des Menschen ist Unvernünftiges und Vernünftiges verbunden. Das Streben des unvernünftigen Teiles ist an sich ein ungeordnetes. Aber die Kraft der Vernunft im Menschen ist eine geordnete. Die Vernunft kann darum die Unordnung des Vernunftlosen beseitigen und sie soll das Niedrigere im Menschen zügeln. Ist sie aber lässig, so geraten Begehren und Mut des Menschen in Unordnung. Wenn das Geringere im Menschen die Oberhand gewinnt, so entsteht Durcheinander und Verwirrung [2]). Der von Leidenschaften Verblendete ist *συνταραχθείς*, ungeordneten Gemütes. Der Habsüchtige wandelt nicht ordnungsgemäss [3]). Jeder, der die Gesetze Gottes übertritt, verlässt die Ordnung und gerät in Unordnung [4]). Ein Heilmittel gegen die Verwirrung erzeugende Macht des Niedrigeren im Menschen ist die geordnete Gestaltung und Führung des gesamten Lebens [5]). Das Verhalten der Guten ist demnach *κόσμος*, das der Schlechten *ἀκοσμία* [6]). Mag übrigens das eigene Verhalten des Menschen, für sich betrachtet, der Ordnung entsprechen oder nicht, stets waltet über seinem Thun und Geschicke die ordnende Macht der Vorsehung. Freilich scheint es zunächst *ἀταξία* zu sein, wenn Schlechte Glück, Gute Unglück

1) B p. 36 sq. 2) B p. 26. 3) B p. 27. 4) B p. 57. 5) B p. 27. 6) B p. 23.

haben. Doch dieser Schein der *ἀταξία* verschwindet, wenn man genauer erwägt, was in Wahrheit als Glück oder Unglück anzusehen sei[1]). Der Mensch giebt, nach der Meinung des Äneas, einen Ton von sich, den der Schöpfer mit der Gesamtharmonie wohl zu verbinden weiss[2]). Thut der Mensch Übles, so ordnet das Gott mit dem Ganzen zusammen[3]). Widerfährt einem Schlimmes, so wird auch das von Gott so geordnet, dass es dem Ganzen nützt[4]). Soll der Gute Strafe erleiden, so ordnet ihn Gott mit dem zusammen, der fähig ist, Böses zu thun. Jeder von ihnen entsendet gleichsam einen Laut, der eine den besseren, der andere den schlechteren. Gott aber vereinigt die beiden Laute zu einer Harmonie. Natürlich geschieht das Böse nicht, um mit dem Ganzen in Einklang gebracht zu werden, sondern, weil es einmal geschieht, wird es von der Vorsehung mit der Gesamtordnung in Übereinstimmung gesetzt[5]).

Trennt sich die Seele vom Leibe, so löst sich dessen Harmonie[6]). Aber die Zeit ist schon im voraus geordnet, zu welcher der Leib wieder belebt werden soll. Ist dieselbe da, so bringt der *λόγος* der Seele den Stoff von neuem in eine geordnete Form [*κοσμεῖ*][7]). Wer nicht bloss sich ordnungsgemäss verhalten, sondern auch zur geordneten Gestaltung der Erde beigetragen und so die Aufgabe der Seele[8]) erfüllt oder wer den Kampf dieses Lebens in geordneter Weise geführt hat, wird dann belohnt[9]). Die Seele dagegen, welche ist *διαταράττουσα μὲν τὸ θέατρον, τοὺς δὲ νόμους συγχέουσα,* empfängt ihre Strafe[10]).

1) B p. 21 sq. 2) B p. 23. 3) B p. 27. 4) B p. 28. 5) B p. 29. 6) B p. 64. 7) B p. 66. 8) B p. 44. 9) B. p. 35; 40. 10) B p. 40.

Unsere Darlegung über das Verhältnis des Äneas zum Christentume und zum Neuplatonismus ist zu Ende. Sie hat, wie wir glauben, gezeigt, dass beim Gazäer christliche und neuplatonische Redewendungen und Anschauungen bunt durcheinandergehen. So sehr Äneas in entscheidenden Fragen die Meinungen des Neuplatonismus zürückweist und mit dem Christentume harmoniert, so weicht er doch auch nicht selten von diesem ab und hält es mit jenem. Äneas ist also einer von den Philosophen, welche dem Neuplatonismus nicht in allen Stücken folgen, ja ihn bekämpfen und dennoch auf Schritt und Tritt als Schüler desselben sich erweisen[1]).

Drittes Kapitel.

Die schriftstellerische Form, in welcher Äneas seine Ansichten darlegt.

Nachdem wir mit dem Inhalte der Schrift des Äneas uns bekannt gemacht und aus ihr die philosophischen Ansichten des Autors im einzelnen sowie seine philosophische Stellung im allgemeinen ermittelt haben, erübrigt uns noch, die Form zu charakterisieren, in welcher Äneas seine Gedanken darbietet.

In früheren Jahrzehnten wurde der Dialog und sein Urheber sehr gepriesen und von manchen sogar auf das überschwänglichste erhoben. Vergleiche die

1) Wenn daher Stö p. 378 sagt: „Man sieht, Äneas, obgleich Schüler eines Neuplatonikers, hat sich, nachdem er Christ geworden, von der neuplatonischen Weltanschauung nicht mehr kaptivieren lassen; er hat selbe vollständig abgewiesen", so entspricht das nicht dem wirklichen Sachverhalte.

Urteile eines Baronius[1]), Casaubonus[2]), Barth[3]), Wernsdorf[4]), Boissonade[5]) und anderer[6]). Weniger günstig äusserten sich über den „Theophrast“ Bernhardy[7]), welchem Nicolai sich anschliesst[8]), und Ritter[9]). Indes wurde noch in der neuesten Zeit der Schrift des Äneas grosses Lob gespendet und zwar von einem Gelehrten, welchem niemand Voreingenommenheit für die christlichen Schriftsteller der ausgehenden Antike zur Last legen wird, von Christ. Derselbe rühmt den Äneas als einen feingebildeten Sophisten, hebt hervor, dass dessen Dialog in eleganter Sprache geschrieben und dass das Gespräch mit Scharfsinn und ohne allen Fanatismus geführt sei, und sagt schliesslich: „Ich stehe nicht an, den Dialog das beste philosophische Werk des untergehenden Altertums zu nennen“ [10]).

In starkem Kontraste zu diesen anerkennenden Worten Christs steht das nach meiner Meinung unberechtigt geringschätzige Urteil, welches Seitz über den Gazäer fällt.

Zwar wenn Seitz erklärt[11]): „Gegen die wahrhaft enthusiastischen Lobeserhebungen in jener Zeit [in welcher?] ist eine kühlere Beurteilung wohl am Platze“, so können wir ihm hierin nicht Unrecht geben. Wenn er jedoch[11]) behauptet: „Seine [des Äneas] schriftstellerische Leistung ist nichts weniger als gut. Die Charaktere der auftretenden Personen sind zum Teil von vornherein unwahr, zum Teil nicht konsequent durchgeführt; der Dialog ist infolgedessen ohne Leben, das Ganze eine Spiegelfechterei, da der erbärmliche

1) M p. 865. 2) M. p. 870. 3) M p. 871. B p. 295 n. 531. 4) B p XII und XXI—XXV. 5) B p. V. 6) B p. XXI sq. und 461 sqq. 7) Bernh p. 544 sq. 8) N p. 225. 9) R p. 484—495. 10) Ch p. 748 sq. 11) S p. 27.

Theophrast sich schon beim ersten Angriff ergeben möchte“, so dürfte dieser Bemerkung nicht ohne weiteres zuzustimmen sein. Allerdings hat die Art und Weise, wie Äneas die Rollen des Euxitheus und Theophrast gestaltete, auf den ersten Blick etwas Auffälliges. Im Eingange des Dialoges wird Euxitheus als der Belehrung Suchende hingestellt, der über gewisse philosophische Fragen Aufschluss zu erhalten wünscht, und Theophrast als der weiseste Mann seiner Zeit, der, wenn überhaupt ein Mensch dazu im stande sei, dem Euxitheus die gewünschte Belehrung erteilen könne[1]). Bei der eigentlichen Unterredung aber von B p. 4 an bis zum Schlusse geht es gerade umgekehrt. Da ist Euxitheus derjenige, der schnell der Hauptträger des Gespräches wird, ausführlich seine Ansichten darlegt, den Theophrast belehrt und zuletzt auf seine Seite bringt. Die Leistung des Theophrast hiegegen besteht in nichts anderem, als dass er am Anfange des Gespräches ohne Kritik und ohne eigenes Urteil die Meinungen verschiedener Philosophen über die Seele und deren Wanderung wiedergiebt und sich so als *μνημονικός*[2]) erweist und dass er im weiteren Verlaufe der Diskussion von B p. 15 an in kurzen Worten Fragen stellt, Bedenken äussert, dem Euxitheus zuhört und ihm Recht giebt. Jeder von den beiden Wortführern des Dialoges spielt demnach bei der philosophischen Erörterung selbst die entgegengesetzte Rolle von der, die ihm in der Einleitung zugewiesen ist.

Solche „Inkonsequenz“, wenn man diesen Ausdruck gebrauchen will, ist aber nicht, wie Seitz anzunehmen scheint, dem Äneas gleichsam wider Willen infolge un-

1) B p. 3 sq. 2) B p. 7.

genügender schriftstellerischer Befähigung unterlaufen, sie ist auch nicht, wie Wernsdorf argwöhnte, durch die Abschreiber verschuldet, die den Text des Dialoges verstümmelt hätten [1]), sondern sie ist von Äneas beabsichtigt. Er wollte, wie schon früher bemerkt wurde [2]), die Personen seines Dialoges in ihrem äusseren Auftreten Figuren aus den platonischen Gesprächen nachbilden. Bei der Zeichnung des Euxitheus hatte er den platonischen Sokrates vor Augen, der bei Plato auch zuerst als der Belehrung Suchende und hernach als der Belehrung Gebende erscheint. Theophrast dagegen ist nach dem Muster des platonischen Hippias oder Gorgias dargestellt [3]). Ob freilich unser Autor den Plato glücklich nachgeahmt hat, ist eine andere Frage. Immerhin dürfte Seitz zu weit gegangen sein, wenn er um der in Rede stehenden „Inkonsequenz" willen dem Dialoge das Leben abspricht und das Ganze insofern für eine Spiegelfechterei erklärt, als „Theophrast sich gleich beim ersten Angriff ergeben möchte".

Inwieweit die Ausführungen von Seitz über die formelle Leistung der Gazäer, ihre sklavische Abhängigkeit von ihren Vorbildern, das Unreine ihres Wörterschatzes, ihre Verstösse gegen die Grammatik, ihre übermässige, geschmacklose und zuweilen sinnlose Anwendung gewisser rhetorischer Figuren, die Eigentümlichkeiten ihres Satzbaues u. s. w. bei Äneas zutreffen, das zu entscheiden ist hier nicht der Ort. Für zu hart halte ich das Urteil, welches Seitz über Äneas S p. 51 fällt.

1) B p. XXV. Natürlich will ich damit nicht gesagt haben, dass der Text des Dialoges unversehrt auf uns gekommen sei. 2) Seite 80 sq. unserer Abh. 3) Vergl. auch, was auf Seite 104 unserer Abh. über das Ironische in der Rolle des Theophrast bemerkt ist.

Doch erkennt Seitz an, dass die Gazäer die theologischen Schriften [zu welchen er auch den „Theophrast" rechnet] um ihres Inhalts willen mit Ernst und innerer Überzeugung geschrieben haben [1]) und dass sie trotz aller ihrer Mängel besonders in rhetorischer Hinsicht hoch über ihren Zeitgenossen stehen [2]).

Das [hinsichtlich der Jahreszahl] neueste Urteil über den Dialog des Äneas, welches mir bekannt wurde, ist das von Krüger in PRE [3] I p. 227 unter Äneas. Krüger sagt: Die schriftstellerische Leistung ist mittelmässig; das Gespräch „ohne Leben, eine Spiegelfechterei".

Man erkennt sofort, dass diese drei Sätze der Schrift von Seitz entstammen, aber auch, dass sie bei Krüger, bei welchem sie aus dem Zusammenhange gerissen sind, einen etwas anderen Sinn ergeben als bei Seitz. Was Seitz nur in einer bestimmten Hinsicht behauptet, erscheint bei Krüger verallgemeinert und ist infolgedessen um so anfechtbarer. Namentlich möchte ich den dritten Satz bei Krüger beanstanden: „Das Gespräch ist eine Spiegelfechterei". Wenn Seitz das gleiche vom Dialoge sagt, so thut er es, wie seine Ausführungen S p. 8 und 27 zeigen, nur deswegen, weil Euxitheus und Theophrast bei der eigentlichen philosophischen Erörterung die entgegengesetzte Rolle spielen von der, welche man der Einleitung nach erwartet. Bei Krüger dagegen lässt sich die Bemerkung: „Das Gespräch ist eine Spiegelfechterei", wohl nicht anders auffassen als so: mit den im Dialoge niedergelegten Ansichten spreche Äneas nicht seine wirkliche philosophische Meinung aus, sondern biete er bloss die Phrasen eines Sophisten, welche man nicht ernst nehmen dürfe. Das ist aber eine Beschuldigung

1 S p. 8. 2) S p. 51.

gegen Äneas, die als eine ungerechte, zum mindesten als eine unerwiesene bezeichnet werden muss.

Die letzterschienene Monographie, welche den Dialog des Äneas behandelt, die Dissertation von Russos, hebt einzelne Licht- und Schattenseiten der Schrift des Gazäers hervor in einer Weise, die man im grossen und ganzen billigen kann [1]).

Überblicken wir die mancherlei Beurteilungen, welche der Dialog des Äneas schon erfahren hat, so zeigt sich: es fehlt nicht an solchen, welche ihn übermässig erheben und nicht an solchen, welche ihn unverdient heruntersetzen. Waltete in früheren Jahrzehnten die Neigung vor, ihn zu rühmen, so scheint in der neuesten Zeit die Gewohnheit, ihn zu tadeln, vorherrschend geworden zu sein. Das Interesse der Wahrheit jedoch gebietet, weder die Mängel noch die Vorzüge eines Schriftstellers zu verkennen.

Dass der „Theophrast" des Äneas seine Mängel hat, kann nicht geleugnet werden. Vor allem ist zu beanstanden, dass Äneas sich nicht durchgängig einer rein philosophischen Behandlung seines Gegenstandes befleissigt, sondern unkritisch genug ist, gewisse Erzählungen aus der antiken Sage und der Mönchslegende für baare Münze zu nehmen und, statt bloss mit philosophischen Gründen zu operieren, derartige Anekdoten als Stütze für seine Aufstellungen zu verwerten [2]). Solches kritiklose Verfahren fällt um so mehr auf, als z. B. die Auslassungen des Äneas B p. 18 sqq. oder B p. 71 sq. beweisen, dass ihm der Sinn für Kritik durchaus nicht abgeht. Der Schrift des Äneas, die doch

1) Cf. Ru p. 9—13; 38 - 43. 2) B p. 67 sq.; 73—77. Vergl. Seite 71 sqq. unserer Abh.

eine philosophische sein will, gereicht jene unphilosophische Art der Argumentation keineswegs zum Vorteil.

Ferner ist einzuräumen, dass nicht alle Partien im „Theophrast" gleichmässig geraten sind. Er enthält Abschnitte, in welchen die Gedanken nicht durchweg klar und bestimmt ausgedrückt, nicht immer streng logisch geordnet und übersichtlich gruppiert sind und in denen Äneas mit ermüdender Weitschweifigkeit öfter das nämliche sagt. Die *τάξις* und *ἁρμονία*, welche unser Autor überall erblickt, sind in seiner Schrift des öfteren zu vermissen [1]).

Den Sophisten verrät der Hang zu Künsteleien, besonders die Vorliebe für Klangspiele. Vergleiche die Verbindungen: *τὸ εἶδος, οὐ τὸ ἦθος* [2]); *φυγή — σφαγή* [3]); *θήρα — ἐλευθερία* [4]); *μαθήσεις ἀναμνήσεις* [5]); *σωτηρία — οὐ τιμωρία* [6]); *ἄλλ' ἄλλο ἄλλῳ* [7]); *μαθήματα — παθήματα* [8]); *γένεσις — κίνησις* [9]); *πάθημα μάθημα* [10]) u. a.

Eine gewisse Eitelkeit des Äneas bekunden die nicht selten wiederkehrenden Schmeichelworte, mit welchen Theophrast dem Euxitheus zustimmt, also die Phrasen: du scheinst mir gut zu reden etc.[11]); gut setzest du das Verborgene auseinander [12]); bezüglich der Seele lässt du nichts Strittiges übrig [13]); du lässt nichts unwiderlegt [14]) u. s. w.

Doch muss man billig sein und bedenken, dass die berührten Mängel nicht dem Äneas allein zur Last fallen, sondern dass er eben auch in seiner Denk- wie Redeweise unter den Einflüssen seiner Zeit, seines Standes und seiner Umgebung sich befand.

1) Vergl. z. B. p. 25 sq. und 66 sq. unserer Abh. 2) B p. 11. 3) B p. 16. 4) B p. 16. 5) B p. 17. 6) B p. 32. 7) B p. 33. 8) B p. 39. 9) B p. 49. 10) B p. 69. 11) B p. 20 und 39. 12) B p. 30. 13) B p. 48. 14) B p. 60.

Dass man bei einem Sophisten des 5. Jahrh. nach Chr. nicht die grammatische und stilistische Vollendung der attischen Schriftsteller des 5. und 4. Jahrh. vor Chr. erwarten darf, ist wohl selbstverständlich. Übrigens wird es sich mit der historischen Betrachtung sprachlicher Erscheinungen kaum vereinen, den Sprachgebrauch der Gazäer, wie Seitz thut, an dem eines Plato, Demosthenes u. a. zu messen und dann die Abweichungen, die sich bei dem der Gazäer finden, als Inkorrektheiten und Verstösse gegen die Grammatik zu bezeichnen.

Überwogen werden die Mängel bei Äneas durch die Vorzüge, welche seine Schrift aufweist. Allenthalben tritt in ihr, von der bereits p. 100 sq. besprochenen Ausnahme abgesehen, der philosophische Sinn des Verfassers hervor. Der Dialog lässt erkennen, dass Äneas von Jugend auf ein Freund der Philosophie war und sich eifrig mit derselben beschäftigte. Auch in späteren Jahren noch dachte er, wie schon erwähnt wurde[1]), gerne an die Zeit zurück, wo er als Jüngling in Alexandria zusammen mit vielen andern, mit welchen ihn enge Freundschaft verband, Philosophie studierte, wo er den Unterricht eines so tüchtigen Lehrers, wie Hierokles war, genoss und treffliche Jünglinge in grosser Zahl dort verweilten, um in die Geheimnisse der Philosophie eingeführt zu werden. Mit Schmerz erfüllt es ihn, dass diese schönen Zeiten vorüber seien und dass es zu Alexandria ganz anders geworden sei. Die einen, sagt er, wollen nicht lernen, obschon sie in die Schülerlisten eingetragen sind. Und die andern verstehen nicht zu lehren, wenn sie gleich die Mystagogen spielen. Die Schulen der Philosophie und die Orte der Musen sind

1) Seite 84 unserer Abh.

schrecklich verödet, während Theater und Cirkus grosser Blüte sich erfreuen[1]). Er bedauert es, dass die Liebe zur Philosophie, die doch etwas so Schönes sei, so selten geworden und dass sogar in Athen, der einstigen Hochburg der Philosophie, dieselbe gänzlich vertrieben und für nichts geachtet wäre[2]).

Eigene Empfindungen früherer Jahre sind es wohl auch, die Äneas ausspricht, wenn er den Euxitheus sagen lässt, es sei ihm ein Anliegen, über gewisse philosophische Probleme ins klare zu kommen[3]) und es beunruhige ihn, dass die Verschiedenheit der Ansichten so gross und die Gewinnung einer festen Überzeugung dadurch so erschwert sei[4]).

Ferner ist, wenn man von den p. 100 sqq. erwähnten Mängeln absieht, zuzugeben, dass Äneas seine Themata in philosophischem Geiste behandelt hat, dass seine Ausführungen meistens klar und durchsichtig sind und dass sie Scharfsinn bekunden. Anzuerkennen ist weiter die Vielseitigkeit und die leidenschaftslose Ruhe, welche in denselben fast allenthalben zu Tage tritt. Die

1) B p. 1—2. 2) B p. 3—4. Wenn Äneas B. p. 4 bemerkt: *καὶ παρ' Ἀθηναίοις, ἔνθα μάλιστα διεφάνη φιλοσοφία, παντελῶς ἐξελήλαται καὶ ἐς τὸ μηδὲν ἀπέρριπται*, so möchte man vermuten, dass zu der Zeit, wo Äneas diese Bemerkungen schrieb, die Philosophenschule zu Athen bereits geschlossen war, der Dialog also nach 529 entstanden sei. Doch steht dieser Vermutung der Umstand im Wege, dass Äneas dem Euxitheus die Absicht zuschreibt, nach Athen zu fahren und dort bei einem kundigen Philosophen sich Belehrung zu holen, und dass hinsichtlich des Theophrast behauptet wird, er sei der hervorragendste der athenischen Philosophen. Immerhin zeigt die Notiz des Äneas, dass schon zuvor, ehe die äusserliche Schliessung der Philosophenschule in Athen erfolgte, das Interesse für die Philosophie daselbst erloschen war. 3) B p. 3. 4) B p. 7; 9.

Eleganz des Stiles ist von jeher an dem Werke des Gazäers gerühmt worden. Der spröde Stoff ist verhältnismässig lebendig und anziehend bearbeitet. Insbesondere muss es als ein glücklicher Griff des Autors angesehen werden, dass er für die Erörterung seiner Anschauungen nicht die Form der Abhandlung, sondern die des Dialoges gewählt hat. Dadurch verschaffte er sich die Möglichkeit, gegenteilige Meinungen, die er bekämpfen, und Bedenken, die er heben wollte, dem einen, seine eigenen Ideen dem andern Mitunterredner in den Mund zu legen. Welch' ein Vorteil das für die Darstellung ist und um wie viel sich dieselbe durch die Hereinziehung des persönlichen Momentes lebensvoller gestalten liess, braucht nicht mit vielen Worten auseinandergesetzt zu werden. Eben die Form des Dialoges bietet dem Schriftsteller auch die Gelegenheit, durch die Anwendung der Ironie die Besprechung seiner Probleme noch weiter zu beleben. Und Äneas macht von dieser Gelegenheit häufig Gebrauch. Mit Ironie wird vor allem die Person des Theophrast behandelt. Ironie ist es, wenn derselbe geschildert wird als der grosse Ruhm und hervorragendste Philosoph der Athener, der wie kein anderer im stande sei, jede Frage zu beantworten, falls Menschen das überhaupt können [1]); wenn er wegen seines guten Gedächtnisses gepriesen und noch über den Hippias gestellt wird, nachdem er die Lehren einiger Philosophen über die Seele und deren Herabkommen ins Diesseits vorgetragen hat [2]); wenn er im ferneren Verlaufe des Gespräches, obwohl er nur immer sich belehren lässt, angeredet wird als *ὁ πάντα μαθών* [3]) und *μνημονικώτατος* [4]).

1) B p. 3 sq. 2) B p. 7. 3) B p. 60. 4) B p. 69.

Ironisch gehalten sind einige der wenigen Bemerkungen, die Ägyptus während der Diskussion macht [1]). In ironischer Weise wird die Seelenwanderungslehre der Ägypter [2]), auch die Platos [3]) geschildert und mit Spott die des Syrian und Proklus in ihre Konsequenzen verfolgt [4]). Mit Ironie schliesslich wird die Meinung abgefertigt, dass die Seele mehrere Körper an sich habe, je nach den Räumen, durch welche sie komme [5]).

Zur Belebung der Erörterung und zur Erleichterung des Verständnisses tragen endlich die zahlreichen meist glücklich gewählten Beispiele und Gleichnisse bei, die im Dialoge sich finden.

Kurz der Sophist und Rhetor im guten Sinne des Wortes verleugnet sich in der Schrift des Äneas auch nicht. Und Wernsdorf hat Recht, wenn er sagt: „Die Darstellung ist bei Äneas um so mehr zu loben, je seltener unter den christlichen Schriftstellern die sind, welche auf dieselbe Mühe verwendet haben . . . Äneas erhebt sich allerdings nicht zu hohem Fluge, sondern er bleibt einfach und natürlich. Er will eben mehr belehren als bewegen“ [6]).

Äneas lebte in einer Zeit des litterarischen Verfalls. Die schriftstellerischen Erzeugnisse derselben ragen nicht wie die Werke der klassischen Vergangenheit durch Originalität, Reichtum und Tiefe der Gedanken und durch vollendete Kunst der Darstellung hervor. Auch der Dialog des Äneas hat die Merkmale seiner Zeit an sich. Aber in einer Periode des Niederganges

1) B p. 10 und 59. 2) B p. 10. 3) B p. 11 sq. 4) B p. 15 sqq. 5) B p. 59 sq. 6) B p. XXIV,

darf Äneas gleichwohl unter die bedeutenderen und lesenswerteren Autoren gerechnet werden. Jedenfalls trägt die Kenntnis seiner Schrift an ihrem Teile dazu bei, einen genaueren Einblick in die Philosophiegeschichte des ausgehenden 5. Jahrhunderts n. Chr. und in die philosophischen Anschauungen jener christlichen Kreise zu gewähren, die mit den letzten Vertretern des Hellenentums noch persönlich in geistiger Berührung standen.

Lebenslauf.

Ich, Georg Kaspar Schalkhausser, protestantischer Konfession, wurde geboren zu Nürnberg am 11. Dez. 1863 als der Sohn des Gürtlermeisters Georg Schalkhausser und der † Anna Dorothea geb. Fries. Im J. 1870 zogen meine Eltern nach Oettingen a./R. Von 1874—1879 besuchte ich die Lateinschule zu Oettingen und von 1879—1883 das Gymnasium bei St. Anna in Augsburg. Von 1883—1887 studierte ich an den Universitäten zu Erlangen und Leipzig Theologie und Philologie bzw. Philosophie. Fünf von meinen acht Studiensemestern, nämlich das 1., 2., 6., 7. und 8. brachte ich in Erlangen, die drei übrigen, also das 3., 4. und 5. in Leipzig zu. In Erlangen hörte ich die Professoren: Caspari, Frank, Hauck, Köhler, Kolde, Zahn, Zezschwitz; Class, Luchs, Müller, Rabus, Spiegel, Steinmeyer; in Leipzig die Professoren: Delitzsch, Ewald, Fricke, Guthe, Lechler, Loofs, Luthardt; Arndt, Drobisch, Fleischer, Reclam, Roscher, Wundt. Im Wintersemester 1887/88, wo ich als Einjähriger in München diente, war ich an der dortigen Universität immatrikuliert und hörte bei Dr. Bernays deutsche Litteraturgeschichte. Im September 1887 bestand ich die theologische Aufnahms-, im J. 1892 die theologische Anstellungsprüfung. Im J. 1892 wurde

mir auf Ansuchen die Pfarrei Seubersdorf, Dekanats Mkt.-Erlbach, verliehen. Im Herbste des J. 1893 verheiratete ich mich mit Julie Sperl, Tochter des k. Pfarrers G. Sperl in Weiboldshausen. Im J. 1896 erhielt ich die zweite Pfarrstelle zu Wassertrüdingen. Am 28. Februar 1898 wurde ich zum Doktor der Philosophie bei der philosophischen Fakultät in Erlangen promoviert.